۱

همایش‌ها و نکوداشت‌ها

ماهتاب شام شرق

گزاره و گزینه‌ی اندیشه‌شناسی اقبال

محمدحسین ساکت



همایش‌ها و نکوداشت‌ها
(۱)

کتابی که فراروی شماست ماهتاب شام شرق نام گرفته است و در دو دفتر یکجا فراهم آمده است. دفتر یکم، گزارش همایش‌هایی است که از دیرباز تا امروز برای علّامه اقبال لاهوری، شاعر بزرگ و اندیشمند سترگ جهان اسلام، در ایران برگزار شده است. در این میان، خواننده با گزارش بلند و مفصّل و متن سخنرانی‌های بزرگداشت یکصد و بیست و هشتیمن زادروز اقبال را که از سوی مرکز پژوهشی میراث مکتوب و با همکاری دانشگاه تهران، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، مرکز گفت و گوی تمدن‌ها و ستاد چهره‌های ماندگار در ۲۷ آبان ۱۳۸۳ خورشیدی / ۱۷ نوامبر ۲۰۰٤ میلادی در تالار فردوسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار کرد، در دفتر یکم می‌خواند.

دفتر دوم گزینه‌ای است از اندیشه‌شناسی اقبال که دربرگیرنده‌ی گفتارها، جُستارها و ترجمه‌ی مقاله‌های گوناگونی است از نویسندگان و اقبال‌شناسان مسلمان و غربی. آشنایی ژرف با همگی سیماهای اندیشه‌ورزی اقبال کار آسانی نیست و گرد آمدن آن در یک کتاب دشوار می‌نماید. با این همه، کوشش شده است تا خواننده به زاویه‌های رنگارنگ اندیشه‌های این شاعر و فیلسوف بزرگ معاصر، که به تعبیر خودش «ماهتابی ریخت بر شام شرق» نگاهی اندازد.

Mahtab-i Sham-i Sharq

Records & Orientation to Iqbal's Pondering

M . H . Sakit



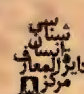
Mirā<u>s</u>-i Maktū b
Tehran, 2006


مؤسسه فرهنگی اکو


اقبال آکادمی


مقتدره قومی زبان


مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

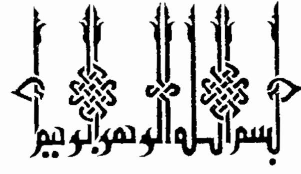



ISBN:964-8700-14-1
9 789648 700145

Commemorations (1)

The present work, called *"Māhtāb-i Shām-i Sharq"* has been written in two chapters. The first chapter is a report on the seminars which have been hold in Iran for 'Allamah Iqbal-e Lahouri, the great and prominent poet and scholar of the Islamic World since a long time ago. In this chapter, the reader reads the long and comperehensive report and lectures texts which were read on the occasion of the one hundred and twenty eighth anniversary of Iqbal Lahori's birthday celebration that this ceremony was hold by The Written Heritage Research Center (WHRC) and cooperation of University of Tehran, Development Council for the Persian Language and Literature, Center for Dialogue between Civilizations and Eternal Figures Committee of Iran on 27th Aban,1383 L.H./17th Nov, 2004 A.D. at Ferdawsi's Hall of Faculty of Letters and Humanities in University of Tehran.

The second chapter is a selection of Iqbal's ideology containing articles, researches and translation of different esseys by Moslem or Western authors who study on Iqbal. A deep acquaintance with whole features of Iqbal's reflections is not an easy work and gathering them in a book seems to be difficult. Though, it has been tried for readers to have a look on various aspects of this prominent poet and modern philosopher's contemplations who says in his own word a moonlight appeared on the East night.


بسم الله الرحمن الرحيم

ماهتاب شام شرق

گزاره و گزینه‌ی اندیشه‌شناسی اقبال

محمدحسین ساکت

ساکت، محمد حسین، ۱۳۲۶ - ، گردآورنده
ماهتاب شام شرق: گزاره و گزینه‌ی اندیشه‌شناسی اقبال / محمدحسین ساکت - تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵.
هفده، ۷۰۲، [۷۰۳ - ۷۰۹]، [6] - (میراث مکتوب؛ ۱۳۸: نشست‌ها و نکوداشت‌ها؛ ۱)
ISBN 964-8700-14-1
ص.ع. لاتینی شده: MĀHTĀB-I SHĀM-I SHARQ
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ م. Iqbal, Muhammad - نقد و تفسیر. الف. عنوان.
۸۳۵ ی ۷ الف / ۹۲۳۹ PIR ۱/۶ فا ۸۱
کتابخانه ملی ایران ۳۹۲۲۸ - ۸۳ م




مؤسسهٔ فرهنگی اکو


مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان


اقبال آکادمی


مقتدره قومی زبان

ماهتاب شام شرق

محمدحسین ساکت

(گزاره و گزینه‌ی اندیشه‌شناسی اقبال)

ناشر: میراث مکتوب

مدیر تولید: علی اوجبی

ناظر چاپ: حسین شاملو

طرح روی جلد: کوروش شبگرد

حروفچین و صفحه‌آرا: رضا علیمحمدی - محمود خانی - رضا سلگی

چاپ اول: ۱۳۸۵

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

شابک: ۱ - ۱۴ - ۸۷۰۰ - ۹۶۴

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: رویداد

نشانی ناشر: تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹
تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲ دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸
E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir
http://www. MirasMaktoob.ir



دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

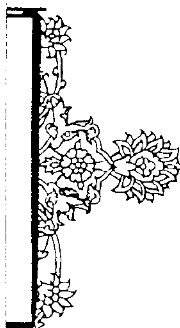
با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رسالهٔ ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۴ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش‌های محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق را به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

یکی از کوشش‌های مرکز پژوهشی میراث مکتوب، برگزاری نشست‌ها و نکوداشت‌های شخصیت‌های برجسته و تأثیرگذار در فرهنگ و تمدن ایرانی / اسلامی / جهانی است.

در این راستا، نخستین نکوداشت برای اقبال به مناسبت یکصد و بیست و هشتمین زادروز علامه اقبال لاهوری در ۲۷ آبان ماه ۱۳۸۳ برگزار شد. دفتری که فراروی شماست نخستین سلسله از انتشارات این مجموعه است که «ماهتاب شام شرق» نام گرفته است.

مرکز پژوهشی میراث مکتوب



ماهتابی ریختم بر شام شرق

اقبال



من نیابم از حیات اینجا نشان　　گفت رومی این مقام اولیاست　　رفتم و دیدم دو مرد اندر قیام
از کجا می‌آید آواز اذان　　آشنا این خاکدان با خاک ماست　　مقتدی تاتار و افغانی امام

مینیاتور «اقبال و مولوی» ، اثر بهزاد، هنرمند برجسته‌ی ایرانی

فهرست مطالب

دفتریکم

همایش‌های بزرگداشت اقبال در ایران؛ از امروز تا دیرباز

دفتر دوم

از اقبال به اقبال

قمریان پاسِ غلط کردهٔ خود می‌دارند
ورنه یک سرو در این باغ به اندامِ تو نیست
صائب

درآمد

محمّد اقبال لاهوری (م: ۱۳۱۷ خورشیدی / ۱۹۳۸ م) شخصیّتی چند ساحتی داشته است. او امروز دیگر تنها به جهان اسلام وابسته نیست، بلکه چهره‌ای جهانی یافته است. بی‌گمان درباره‌ی هیچ کدام از شخصیّت‌های ادبی / سیاسی / اجتماعی / فلسفی / دینی و علمی معاصر به اندازه‌ی اقبال سخن نگفته‌اند و گفتار و کتاب ننگاشته‌اند. بدین‌گونه، سخن گفتن از اقبال کار آسانی نیست. گستره‌ی اندیشه‌ورزی اقبال از یک سو، ادبیّات اقبال‌شناسی به زبان‌های گوناگون شرقی و غربی از دیگر سو، کار پژوهش درباره‌ی او را با دشواری رو به رو ساخته است.

گویی خود اقبال خوب می‌دانست و پیش بینی می‌کرد که چه اندازه دامنه‌ی سخن و اندیشه‌اش فراگیر خواهد شد و به زودی بُعدهای گوناگون اندیشه گری‌اش را به ویژه در جهان اسلام و در میان نسل تازه و جوان جامعه‌های مسلمان و نواندیشی دینی خواهند شناخت:

چو رخت خویش بر بستم از این خاک   همه گویند: با ما آشنا بود

ولیکن کس ندانست این مسافر　　　چه گفت و با که گفت و از کجا بود

فلسفه‌ی بیداری، کوشش و جوشش اقبال نه تنها جوانان و نسل نو مسلمان شبه قارّه را به ژرفی زیر تأثیر قرار داد، بلکه بر هندوان آن سامان نیز نشان نهاد. این فلسفه شایستگی دارد تا جهان را هم دگرگون سازد.[1]

اقبال برای بیان اندیشه‌ی بلند و سازنده‌ی خود از زبان شعر بهره گرفت. او برای ارائه‌ی والاترین و ژرف‌ترین آفرینه‌ی فکری / فلسفی / ادبی‌اش زبان شیرین، گسترده و راز و رمزدار پارسی را برگزید و آن را بر زبان مادری‌اش ـ اردو ـ برتری داد:

اقبال در نامه‌ای به مولانا غلام قادر گرامی جالندری (م: ۱۹۲۸ م) نوشت:

از سرودن شعر به زبان اردو خسته شده‌ام. از این رو می‌خواهم به فارسی شعر بگویم، زیرا حرف دلم را نمی‌توانم به اردو بیان کنم[2]

پیدا بود که پیام اقبال در قالب زبان فارسی در میان ایرانیان، درس خواندگان و فارسی دانان شبه قارّه، دَری زبانان تاجیکستان و افغانستان شنونده و خواننده‌ی بیشتری داشت. اگر اقبال در قالب غزل شعر می‌سرود، هنرش بیان راهبردی‌ترین و ژرف‌ترین اندیشه‌ها با شیواترین و ساده‌ترین سخنان بود:

بیار باده که گردون به کام ما گردید　　　مثال غنچه نواها ز شاخسار دمید

نواز حوصله‌ی دوستان بلندتر است　　　غزل‌سرا شدم آنجا که هیچ کس نشنید

ز شعر دلکش اقبال می‌توان دریافت　　　که درس فلسفه می‌داد و عاشقی ورزید

شور و شیدایی، عشق و اندیشه، بینش و دانایی، پارسایی و نابی، بلند نگاهی و والایی، کوشش و جوشش، نکته دانی و تازه‌کاری، آفرینندگی و اندیشه‌ورزی، همه یک جا در شخص اقبال گرد آمده بود. به گفته‌ی ابونواس، شاعر بزمی و بلند آوازه‌ی عرب (م: ۱۹۲ ه)، برای خداکاری ندارد که جهانی را در یک تن گردآورد:

---

1. Bippan Chandra, *Modern India*, New Delhi, First Published 1971, P. 223.

۲. نامه‌های علامه اقبال لاهوری (جلد اوّل)، گزینش و ترجمه‌ی دکتر محمد یونس جعفری و فرهاد پالیزدار، ویراستار مسعود احمدی، تهران، نشر همراه، تابستان ۱۳۷۹، صص ۱۱۷ ـ ۱۱۸.

لَیسَ عَلَی اللّهِ بِمُستَنکرٍ   أنْ یَجْمَعَ الْعالَمَ فی واحِدٍ

نقش اقبال در پاسداری از زبان پارسی در شبه قارّه می‌تواند دست مایه‌ی پژوهش و بررسی دانشجویان و پژوهشگران زبان و ادبیّات فارسی برای نگارش پایان نامه قرار گیرد. سیّد محمد علی داعی الاسلام، استاد دانشگاه نظام حیدرآباد دکن، در نشست ماهانه‌ی شعر فارسی اقبال در ۱۳۰۸ ش / آوریل ۱۹۲۸ م چنین سرود:

چو غالب ز هندوستان رخت بست   به جای وی، اقبال دانا نشست

یقین دان سخن‌دانیِ باستان   بماند به هندوستان جاویدان

میرزا غالب دهلوی (م: ۱۲۸۵ ه) م را خاتم شاعران شبه قارّه دانسته‌اند، ولی اقبال را شهریار کشور شعر و سخن به شمار آورده‌اند. مولوی سیّد ابراهیم محب در بمبئی چنین گفت:

چو غالب رها شد زبند ملال   خدیو سخن شد «عزیز»[1] از کمال

چو «شِبلی»[2] بشد سوی دارالسّلام   رسید از «گرامی»[3] سخن را نظام

گرامی چو زین لابقا رخت بست   سخن بهر اقبال آراست تخت

اگر چه اقبال ساز سخن رابهانه‌ای برای بیان اندیشه‌ها و آرمان‌هایش یافته بود، ولی در سرودن شعر به استادی رسید، آنهم به زبان فارسی که زبان مادری‌اش نبود. با این همه، چامه‌سرایی همه‌ی هنر اقبال نبود. به گفته‌ی علّامه دهخدا، هنگامی اقبال زبان فارسی را برای بیان و ارائه‌ی اندیشه‌های بلند خویش در قالب شعر برگزید که با گستره‌ی نفوذ سیاسی / فرهنگی / نظامی / اقتصادی بیگانگان بر هندوستان و ستیز بی‌امان آنان با زبان و فرهنگ ایرانی نه تنها زبان فارسی از رواج افتاده بود، که

---

۱. خواجه عزیز الدین لکهنوی، استاد فارسی دانشگاه لکهنوهند.

۲. مولانا شِبلی نعمانی، ادیب برجسته‌ی هندی و استاد زبان فارسی و نویسنده‌ی شعر العجم و مانند آن.

۳. غلام قادر گرامی جالندهری از شاعران بنام فارسی گوی شبه قارّه و کسی که شعرهای فارسی آغازین اقبال را تصحیح می‌کرد.

کهنه‌پرستی و محافظه‌کاری می‌نمود.[1] پایان نامه‌ی دکترای او در دانشگاه مونیخ آلمان با نام **سیر فلسفه در ایران** گواه زنده‌ای بر ایران دوستی اوست. خود اقبال خطاب به جوانان ایران می‌گوید:

غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام　　　تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما

جهان‌بینی اقبال بر پایه‌ی قرآن پژوهی، فرهنگ اسلامی، تصوّف و عرفان مسلمانان و هندیان، فرهنگ و ادب فارسی، فلسفه و ادبیّات غرب و هنر و ذوق شرق استوار است. او گلچین زیباپسند و نکته‌یابی بود که هر کجا گل و گیاه زیباوتر و تازه‌ای می‌دید می‌چید و می‌بویید:

> **من هم غرب زده هستم و هم شرق زده هستم، ولی در شرق زندگی زیاده روی می‌کنم.**[2]

هیچ چیز او را نمی‌فریفت و از انجام وظیفه و تعهدّش باز نمی‌داشت. مسلمانان در ۱۹۲۸ م به اقبال لقب «علّامه» دادند. «مولانا» و «مولوی» عنوانی بود که مسلمانان هند به روحانیان می‌دادند و «علّامه» به پژوهشگران و دانشمندان شخصی و دین‌شناس. حکومت انگلیسی پنجاب، در ژانویه‌ی ۱۹۲۲ م به اقبال پیشنهاد پذیرش لقب اَسواران (شوالیه، سِرْ Sir) داد. اقبال پذیرش آن را مشروط به دادن عنوان «شمس العلما» به استادش مولوی میرحسن از سوی انگلستان دانست که پذیرفته آمد.[3]

دانشگاه پنجاب در ۱۴ دسامبر ۱۹۳۳ م به اقبال درجه‌ی دکترای افتخاری داد. شادروان علی اصغر حکمت و محمدحسین مشایخ فریدنی از همین دانشگاه دکترای افتخاری ادبیات و حقوق دریافت داشتند. اکنون دانشگاه پنجاب می‌تواند سر فصل خوبی برای پایداری و گسترش پیوندهای فرهنگی میان اقبال شناسان و ایرانی و

---

۱. ممتاز حسن، «اقبال وایران»، ترجمه و تلخیص از کلیم اصفهانی، هلال، ج ۵، ش ۱، خرداد ۱۳۳۶، ص ۲۸.

۲. جاوید اقبال، زنده رود، زندگی نامه‌ی محمد اقبال لاهوری، ترجمه‌ی شهیندخت کامرانی مقدم، کراچی، اقبال آکادمی، ج ۲، ص ۲۴۱.

۳. محمدحسین مشایخ فریدنی، اسرار خودی و رموز بی خودی، علّامه شیخ محمد اقبال لاهوری، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۸، ص سی و چهار.

پاکستان گردد.



مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راه بازسازی و زنده‌داری میراث مشترک ایران و شبه قارّه گام‌های بلندی برداشته است. یکی از دستامدهای آن، برگزاری یکصد و بیست و هشتمین زادروز اندیشه‌مند بزرگ و شاعر سترگ و برجسته‌ی جهان معاصر اسلام علّامه محمداقبال لاهوری در ۲۷ آبان‌ماه ۱۳۸۳ خورشیدی / ۱۷ نوامبر ۲۰۰۴ میلادی بود که با همکاری دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شورای گسترش زبان فارسی، مرکز گفت‌وگوی تمدّن‌ها و ستاد چهره‌های ماندگار انجام گرفت. تالار فردوسی دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران گواه نشست شکوهمندی بود با حضور انبوهی از دانشمندان، فرهیختگان، دانشجویان و اقبال دوستانی که برای ساز و سخن ایرانی و شنیدن سخنرانی سخنرانان درباره‌ی اقبال گرد آمده بودند. دستاورد دیگر کوشش‌های مرکز، سفر هیأت علمی در نیمه‌ی دوم اسفند ۱۳۸۳ / مارس ۲۰۰۵ به پاکستان بود که با دیدار از دانشگاه‌های پنجاب، دولتی لاهور و کراچی و نیز برگزاری نشست احیای میراث مشترک فارسی پاکستان در مرکز تحقیقات ایران / پاکستان اسلام آباد انجام گرفت.

هنگامی که مرکز بر آن شد تا سخنرانی‌ها و گزارش بزرگداشت یکصد و بیست و هشتمین زاد روز اقبال را منتشر سازد، نگارنده پیشنهاد داد تا گزارش کوتاهی از همایش بزرگداشت اقبال در ایران از امروز تا دیر باز به همراه گزیده‌ی یکی دو سخنرانی و مقاله از آن همایش‌ها در کنار گزیده‌ای از مقاله‌ها و ترجمه‌ها درباره‌ی اقبال به چاپ رسد.

اینک، آنچه می‌خوانید گزارش بلند همایش آبان ۸۳ خورشیدی / ۲۰۰۴ میلادی مرکز پژوهشی میراث مکتوب با چکیده‌ای از دیگر همایش‌های اقبال در ایران است که پیشین‌ترین آنها به وسیله‌ی حسینیّه‌ی ارشاد در سال ۱۳۴۹ برپا شد. بدین‌گونه، این دفتر که **ماهتابِ شامِ شرق؛ گزاره و گزینه‌ی اندیشه‌شناسی اقبال** نام گرفته است

دارای دو بخش است: بخش یکم، همایش‌های اقبال در ایران از امروز تا دیرباز و بخش دوم، از اقبال به اقبال.

در بخش یکم، از همایش یکصد و بیست و هشتمین زاد روز اقبال، گذشته از پیام‌های دو رئیس جمهوری ایران و پاکستان، نخست‌وزیر پاکستان، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران، سفیر پاکستان در تهران، و مدیر عامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب، همگی سخنرانی‌های ایراد شده در آن همایش آمده است. از میان سخنرانی‌های همایش حسینیّه‌ی ارشاد (اردیبهشت ۱۳۴۹)، متن سخنرانی و مقاله‌ی زنده یاد دکتر علی شریعتی با عنوان «اقبال: مصلح قرن اخیر» و از همایش دانشگاه تهران (۴ اسفند ۱۳۶۴)، متن سخنرانی آیة الله سیّد علی خامنه‌ای با نام: «اقبال: ستاره‌ی بلند شرق» به همراه سه مقاله‌ی دیگر آمده است. از همایش یک روزه‌ی آذر ۱۳۶۴ دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دکتر شریعتی (مشهد) و همایش بزرگداشت اقبال در وزارت امور خارجه (اسفند ۱۳۷۹) هر کدام دو سخنرانی یا مقاله برگزیده‌ام که در بخش یکم این دفتر آمده است.

بخش دوم این دفتر، برگزیده‌ی مقاله‌ها و ترجمه‌هایی است که از کتاب‌ها، مجلّه‌ها و نشست‌های گوناگون در ایران و پاکستان گزیده و آورده شده است. مقاله‌های «برجسته تبار اقبال»، «اقبال و پان اسلامیسم»، «اقبال و تصوّف»، «اقبال و وحدت وجود»، «اقبال در زبان تازی» و «ابلیس در شعر اقبال» را از مجموعه‌ی سخنرانی‌ها و مقاله‌هایی که به مناسبت همایش جهانی یکصدمین سالگرد تولّد اقبال در لاهور (۱۳۵۷ / ۱۹۷۷) به انگلیسی چاپ شده است ترجمه کرده‌ام.

مقاله‌های «اندیشه‌ی اجتماعی محمّد اقبال» و «انسان مأیوس» از مجلّه‌ی اقبال ریویو (*Iqbal Review*)؛ «اقبال و سیّد جمال الدّین افغانی» از بخش اردوی کتاب **یادنامه‌ی اقبال** (لاهور، خانه‌ی ایران)؛ «شناسایی روز افزون اقبال» از کتاب انگلیسی **ارج‌گزاری از فکر و هنر اقبال** نوشته‌ی دکتر عبدالشکور احسن و «کتاب‌های نانگاشته‌ی اقبال» از کتاب دکتر مقبول الهی و «رویکرد اقبال به تصوّف» از کتاب **اقبال، شاعر**

فیلسوف پاکستان، به کوشش حفیظ و لیندا مالک با همان عنوان‌های انگلیسی گزیده و ترجمه شده است. نشانی هر گفتار در زیر آن آمده است که خواننده می‌تواند به آنها مراجعه کند.

امیدمندم این کوشش ناچیز گام کوچکی در راه بزرگ اقبال‌شناسی در ایران و پایداری و گسترش پیوندهای دوستی / فرهنگی میان دو ملّت بزرگ و مسلمان ایران و پاکستان و بازشناسی و پاسداری فرهنگ ایران و زبان و ادبیّات پارسی و همزاد آن ـ اردو ـ به شمار آید. در پایان تک بیت زیرین را، که در مرکز تحقیقات ایران در اسلام‌آباد در اسفند ۸۳ زمزمه کردم، به عنوان آرمان و نیایش خویش می‌آورم تا بار دیگر با درود گرم به آن «زنده رود» (اقبال) نام و یاد آن شیفته و شیدای زبان فارسی و فرهنگ ایرانی را برای همیشه و با شکوه همیشگی گرامی بداریم:

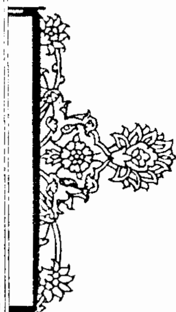
هست اردو «زنده رود» نظم و نثر فارسی   «مهرِ» ایرانی و «ماهِ» شهر پاکان زنده باد!

***

بجاست تا از دوست‌گرامی جناب آقای اکبر ایرانی مدیر عامل محترم مرکز پژوهشی میراث مکتوب و جناب آقای اوجبی مدیریت تولید و بخش رایانه بویژه آقایان خانی و علیمحمدی و خانم حسینی که نهایت همکاری را در چاپ و نشر این کتاب ابراز داشتند، سپاسگزاری کنم.

تهران، محمدحسین ساکت

آبان ماه ۱۳۸۴



دفتر یکم

همایش‌های بزرگداشت اقبال در ایران

از امروز تا دیرباز



یکصد و بیست و هشتمین زاد روز اقبال

مرکز پژوهشی میراث مکتوب

(آبان ۱۳۸۳ خورشیدی / نوامبر ۲۰۰۴ میلادی)

به نام خداوند جان و خرد

ستایش ایران از اقبال*

محرم رازیم با ما راز گوی
آنچه می‌دانی ز ایران باز گوی

هنوز علّامه محمد اقبال لاهوری چشم از این جهان خاکی فرو نبسته بود که برخی از فرهیختگان و دانشمندان ایرانی تا اندازه‌ای با نام، شعر و اندیشه‌ی او آشنایی یافتند. اکنون هفتاد سال است که در ایران، سخن از شعر و اندیشه‌ی اقبال بر زبان‌ها می‌رود و خوشبختانه هنوز هم این نوای گرم و دلنواز رساتر از پیش به گوش می‌رسد. استادان. شاعران، نویسندگان، دانشمندان و هنرمندان این مرز و بوم در شعر و سرود و گفتار و نوشتار خویش، این اندیشه‌مند بزرگ مسلمان و پیشتاز نواندیشی دینی آسیا را ستوده‌اند و به بررسی و نقد آثارِ گران‌سنگ او پرداخته‌اند.

عظمت اقبال در این است که زبان و ادب فارسی را، با آنهمه پیشینه و نفوذ دیرینه، که داشت به دستِ ترفند بازِ استعمارگران بیگانه به کلّی از میان می‌رفت، جان تازه‌ای بخشید. او با شعر استوار و شیوای فارسی خویش، که زبان مادری‌اش هم نبود، صدها نکته‌ی تازه، دلکش و شیرین و مضمون‌های نغز و دلنشین را در ۹ هزار بیت و در

* . پیام جناب آقای دکتر سیّد محمدخاتمی،رئیس جمهور اسلامی ایران به همایش یکصد و بیست و هشتمین زادروز اقبال لاهوری، تهران، آبان ۱۳۸۳.

قالب‌های رنگارنگ ریخت و با آفریدن پاره‌ای از ترکیب‌ها و واژگان زیبا و ابتکاری، ژرف‌ترین اندیشه‌ها و تصوّرات فلسفی را پدید آورد. امّا این، همه‌ی کار و شاهکار اقبال نبود:

گمان مبر که به پایان رسید کارِ مغان　　　هزار باده‌ی ناخورده در رگ تاک است

اقبال چه در قالب انواع شعر ـ و بیشتر مثنوی ـ که بهانه‌ای برای رساندن و نمایش پیام، اندیشه و آرمانش به انبوه میلیونی مسلمانان و مردم جهان بود و چه در چارچوب سخنرانی‌های گرم و پر شور و عمیق و دقیق خویش و یا در ساختار نثر زیبا و فخیم خود، به زبان مادری (اردو) و انگلیسی، روزنه‌ای باز و گسترده بر اندیشه و تجربه‌ی دینی گشود. او توانست به آرمان‌ها و اندیشه‌های تنی چند از پیشاهنگان نواندیشی و جنبش اسلامی مانند سیّد جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، کواکبی و دیگران، جامه‌ی تفکّر علمی، پخته و سامان یافته بپوشاند. اکنون جهان اسلام و اندیشه‌مندان و پویندگان اندیشه‌ی نوین دینی وام‌دار کوشش‌ها و جوشش‌های علمی و شهامت متعهّدانه‌ی این بَرَهمَن زاده‌ی مسلمان‌اند که تا واپسین دم زندگی، دلش برای ودر هوای شهروندان مسلمانِ خویش و همگی مسلمانان سراسر جهان می‌تپید.

اقبال در آرزوی بازگشت اقتدار اسلام و شکوه و سرافرازی مسلمانان بود. او به خوبی دریافته بود و این معنا را به روشنی از تاریخ بشر و سرگذشتِ زیست و زمانه‌ی اسلام و مسلمانان یافته بود که رمز و راز ادامه‌ی زندگی و پایندگی و پیشرفت و پایداری مسلمانان، اتّحاد و یگانگی و یک‌پارچگی امّت اسلامی و دست برداشتن از دوگانگی و کشمکش و فرقه گرایی است:

از حجاز و چین و ایرانیم ما　　　شبنم یک صبح خندانیم ما
لا إله سرمایه‌ی أسرار ما　　　رشته‌اش شیرازه‌ی افکار ما

اینک، به جرأت می‌توان گفت که اقبال فراتر از یک متفکّر و مصلح و شاعر و فیلسوف بود. به سروده‌ی ملک‌الشعراء بهار، اقبال «واحدی کز صد هزاران برگذشت» بود. او یک امّت بیدار و بیدارگر امّت بود که با پی بردن به ضرورت و ارج و بهای

بازسازی اندیشه و هویّت اسلامی، هیچ‌گاه در دام وسوسه‌ها و رنگ و نیرنگ‌های شرق و غرب و مکتب‌های رنگارنگ و آوازه‌گر آنها گرفتار نیامد:

بیا ساقی نقاب از رخ برافکن　　چکید از چشم من خون دل من
به آن لحنی که نه شرقی، نه غربی است　　نوایی از مقام «لاتَخَفْ» زن

اقبال نه تنها گذشته‌ی پرافتخار و فرهنگ غنی و با شکوه ایران و اندیشه‌های ایرانی / اسلامی را با شبه قارّه بیشتر و استوارتر گره زد، بلکه با بیدار کردن مسلمانان از خواب گران و طرح استقلال مسلمانانِ سرزمین خود، که به پدیداری کشور مستقلّ پاکستان انجامید، مسلمانان آن سامان را از فرو افتادن به دام هولناک و تارهای تنیده‌ی استعمار و استثمار رهایی بخشید.

اقبال در راه عقیده و بینش خویش با رادی و آزادی گام برداشت و با پندآموزی از مکتب پیشوای آزادگان و مبارزان، امام حسین بن علی (ع)، سرودی جاودانه بر لب داشت:

در جهان، نتوان اگر مردانه زیست　　همچو مردان جان سپردن، زندگی است

یکصد و بیست و هشتمین زادروز مسلمانِ پاک اندیش و آزاده‌ی اندیشه‌گر و شاعر پارسی‌گوی ایران‌دوست، بر همه‌ی مسلمانان و آزاد اندیشان جهان، دو ملّت بزرگ و برادر: ایران و پاکستان و همگی پارسی گویان فرخنده باد.

با درود بی پایان به روان پاک اقبال لاهوری، برای برگزار کنندگان این همایش به ویژه مرکز پژوهشی میراث مکتوب آرزوی توفیق دارم و امیدوارم در آینده‌ی نزدیک، رهایی و رستگاری مردم و کشورهای دربندِ مسلمان و به ویژه مردم ستمدیده و رنج کشیده و قهرمان فلسطین را، که اقبال نگران سرنوشت آنان بود، به چشم ببینیم و آن روز را جشن بگیریم. بدین گونه، هم روانِ آن بزرگ مردِ نِستوهِ سرزمینِ پاک و هم قلب همگی مسلمانان و آزادگان و انسان دوستان جهان شاد و آسوده خواهد شد. والسلام

اقبال: سازش میان شرق و غرب*

مایه‌ی افتخار این جانب است تا به مناسبت سالروز تولّد علّامه محمد اقبال، شاعر و فیلسوف، به مرکز پژوهشی میراث مکتوب در تهران تبریک بگویم و سپاس عمیق خود را از ابتکار این مرکز به منظور برگزاری مراسم ویژه‌ای که در آن اندیشه‌مندان و دانشگاهیان ممتاز در خصوص زندگی و آثار علّامه اقبال به ایراد سخنرانی می‌پردازند ابراز نمایم.

علّامه محمد اقبال در قرن بیستم تفکّر اسلامی را حاکم کرد. در حقیقت آخرین قرن هزاره‌ی دوم به دلیل ابتکارات فکری و سیاسی که هدفِ آن احیای سیاست بدنه‌ی امّت با روح رنسانس بود به وی تعلّق دارد.

با فرا رسیدن قرن بیست و یکم احساس می‌کنیم که مسلمانان بیش از هر زمان دیگری به آموختنِ ایده‌آل‌های وی نیاز دارند. جهان اسلام دچار آشوب شده است و اختلافات موجود در آن ما را از یک دیگر جدا می‌سازد و به اعتقاد برخی از متفکّران غربی که با روح حقیقتی اسلام نا آشنا هستند تصویری از برخورد تمدّن‌ها در حال شکل‌گیری است.

درگیری‌های موجود در جهان امروز که مسلمانان با آن دست به گریبان هستند سبب شده است تا غیر مسلمانان به غلط تصوّر کنند که اسلام دین ناشکیبایی و ستیزه

---

*. پیام جناب آقای ژنرال پرویز مشرّف، رئیس جمهور اسلامی پاکستان، آبان ۱۳۸۳.

جویی و تروریسم است. این نظریّه در سرتاسر جهان و در اذهان پیروان ادیان دیگر به سرعت در حال گسترش است که این سبب نگرانی شدید تمامی مسلمانان جهان گردیده است. مسلمانان هم به سهم خود غرب را ضدّ اسلام می‌پندارند.

راه حلّ این آشوب و استراتژی میانه روی روشن‌گرایانه است که من پیش از این در اجلاس سران سازمان کنفرانس اسلامی مطرح نمودم و تصوّر می‌کنم برای تمام جهان و برای کشورهای مسلمان سودمند است. فکر می‌کنم این موقعیت، فرصتی مناسب برای روشن نمودن جنبه‌های برجسته‌ی آن است. این یک استراتژی دو سویه است. یک سو اجتناب جهان اسلام از ستیزه جویی و افراط گرایی و اتّخاذ مسیر پیشرفت اجتماعی اقتصادی به منظور رهایی خود، و سوی دیگر حلّ و فصل عادلانه‌ی تمامی مناقشات سیاسی که مسلمانان درگیر آن هستند و نیز کمک به بهبود اجتماعی اقتصادی جهان محروم اسلام از سوی غرب است.

در اینجا است که تعالیم اقبال در عصر حاضر ارتباط و اهمّیّت فراوان می‌یابد. ما و مردم غرب بیش از هر زمان دیگری به آموختن از تعالیم اقبال که طرفدار «بنیاد نهادن جهانی تازه از راه تلفیق عقل و عشق» است نیازمندیم. اقبال نگرش عادلانه‌ی اسلام از سازمان‌دهی اجتماعی را، که با عصر کنونی مطابقت دارد، مدّ نظر قرار داده و ترویج می‌کند. او به مسلمانان توصیه کرده است تا با شهامت در امر بازسازی فکری برای بهبود وضعیّت اجتماعی اقتصادی گام بردارند. او نیروهای تفرقه‌انگیز را به چالش می‌کشد و از امّت اسلامی می‌خواهد تا «از کرانه‌های رود نیل تا شن‌های کاشغر» با یکدیگر متّحد شوند.

ما در پاکستان به اقبال به چشم راهنمای معنوی خود می‌نگریم و سعی بر این داریم تا با از بین بردن تفکّر فرقه گرایی و جناحی از طریق القای روح میانه روی روشنگرایانه در میان مردم، جامعه‌ی خود را هماهنگ سازیم.

بار دیگر مراتب تشکر خود را از مرکز پژوهشی میراث مکتوب در تهران و کلّیه‌ی کسانی که برای برپایی این مراسم زحمت کشیده‌اند اعلام می‌نمایم.

باشد که خداوند یار و یاور ما باشد. آمین!

اقبال، شناساندهٔ اسلام به عنوان جامعهٔ مدنی*

مایهٔ خوشوقتی است که مرکز پژوهشی میراث مکتوب تهران مراسم صد و بیست هشتمین سالروز تولّد علّامه محمداقبال که نه تنها یک شاعر و فیلسوف بزرگ بلکه یک متفکّر سیاسی عصر خویش بوده است را برگزار می‌کند. همان طور که همه می‌دانیم؛ این اقبال بود که ایدهٔ میهن مستقل برای مسلمانان شبه قاره را که منجر به پیدایش پاکستان شد ارائه داد. تعجّبی ندارد که مردم پاکستان وی را به عنوان راهنمای خویش می‌نگرند که این خود یک ویژگی است ولی اقبال از این هم فراتر می‌رود زیرا گسترهٔ افکار او جهان اسلام را که تجدید حیات آن آرزوی او بوده است در بر می‌گیرد. اما نگرانی اقبال محدود به امّت اسلامی نبوده است بلکه عصارهٔ پیام وی همهٔ انسان‌های این جهان را مخاطب قرار داده است. او ظهور یک جامعهٔ جدید را می‌بیند که در آزادی زندگی می‌کند، عدالت را برپا می‌دارد و جهانی هماهنگ را ایجاد می‌کند. در این جامعه، همهٔ انسان‌ها برابرند. در آن هیچ گونه اشرافیّت، طبقهٔ ممتاز و نظام طبقاتی وجود ندارد. اقبال به اسلام به عنوان نیروی نجات دهندهٔ طبقات محروم نگاه می‌کند.

---

*. پیام جناب آقای شوکت عزیز، نخست وزیر جمهوری اسلامی پاکستان، آبان ۱۳۸۳.

او طرفدار حق رأی عمومی به عنوان وسیله‌ای برای نجات سیاسی بوده است. اقبال اسلام را یک «جامعه‌ی مدنی» معرّفی کرد؛ پیش از آن که این لغت در زبان امروز متداول گردد. در نگاه او روح دموکرات با اصول حاکمیّت در اسلام مطابقت دارد، به همین خاطر هنگامی که در می‌یابد در هیچ‌جا به اندازه‌ی جهان اسلام کمبود دموکراسی وجود ندارد آزرده خاطر می‌گردد. جهان اسلام نیاز مبرم به این ایده‌ها دارد که می‌تواند جوامع ما را از وضعیّت کنونی رکود به پویایی، پیشرفت و رهایی از فقرمادّی و فکری رهنمون سازد.

از خداوند موفقیّت آن مرکز را مسألت دارم و امیدوارم فعّالیّت شما سبب روشنی مسلمانان و سایر مردم جهان گردد.

اقبال، احیاگر زبان فارسی در شبه قاره*

تولّد محمّد اقبال لاهوری در نوزدهم آبان ماه ۱۲۵۶ خورشیدی / نهم نوامبر ۱۸۷۷ میلادی / سوم ذی‌قعده‌ی ۱۲۹۴ هجری، نه تنها برای مسلمانانِ شبه قارّه‌ی هند و پاکستان، یک فرخندگی و شگون به شمار می‌آید، بلکه همه‌ی مسلمانان در سراسرِ جهان، از پا به جهان گذاشتن شخصیّت کم‌نظیری که اندیشه‌های ناب انسانی / اسلامی را به جهانیان عرضه داشت، به خود می‌بالند.

علّامه اقبال لاهوری، شاعر، فیلسوف و اندیشه‌مند برجسته‌ای بود که در راه یگانگی و یک‌پارچگی امّت اسلامی و تحقّق آرمان‌های والای آن، در قالب سروده‌های شیوا و گیرای فارسی و اردو، جانانه کوشید و با نثر زیبای اردو و انگلیسی به ترویج اندیشه‌های خویش پرداخت.

خدمات ارزنده و جاودانه‌ی او به زبان و ادبیّات فارسی ستودنی و فراموش نشدنی است. هنگامی که هنوز هندوستان زیر نفوذ فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بیگانگان قرار داشت و علاقه‌ی مردم هند به زبان فارسی، کهنه پرستی و محافظه کاری دانسته می‌شد، اقبال با شهامت و ایمانِ راسخ به پاخاست و توانست توجّه میلیون‌ها هندی را به زبان

---

*. پیام جناب آقای احمد مسجد جامعی، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی، به همایش یکصد و بیست و هشتمین زادروز اقبال لاهوری، تهران، آبان ۱۳۸۳.

فارسی و گویندگان بزرگ آن از مولوی و فردوسی و حافظ تا بابا فغانی و بیدل جلب کند. او نشان داد که رابطه‌ی مردم هندوستان به اصفهان، شیراز و تبریز بیش از دلبستگی و رابطه‌ی آنان به پاریس، لندن و بِرلَن است:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی برهمن زاده‌ای رمز آشنای روم و تبریز است

در یک نگاه می‌توان گفت که اقبال، احیاگر زبان و ادبیّات در شبه قارّه بود و در تحکیم روابط فرهنگی و استواری پیوندهای ادبی و معنوی میان دو ملّت ایران و پاکستان، که از دیرباز پیوستگی عقلی / ذوقی / هنری داشته‌اند، نقش برجسته‌ای بازی کرده است. ما نیز سهم شایان نگرشی برای او قایلیم و مایه‌ی بسی شادمانی و خرسندی است که دانشمندان و گویندگان ایرانی، حق‌شناسی خویش را نسبت به علّامه اقبال لاهوری با دلبستگی به آثار و اندیشه‌ی او ادا می‌کنند و نشست و همایش با شکوهِ امروز نمونه‌ای از آن است.

اگر چه اندیشه‌های یگانگی و اتّحاد میان مسلمانان پیش از اقبال جوانه زده بود و این باور بیش از هرجا در هندوستان و در میان مسلمانان آن سامان، گسترش و تکامل یافته بود و شاید بتوان گفت که پایه‌گذار اصلی فکری این جنبش سیّد جمال‌الدین اسدآبادی به شمار می‌آمد، ولی شور و شوق و تأثیر شخص اقبال نه تنها آن را باور ساخت بلکه در قالبی تازه ریخت.

اقبال در سراسر زندگی پر جنب و جوش خود از کوشش و پایداری و مبارزه دست برنداشت. او در پاسخ به دکارت، فیلسوف فرانسوی، که می‌گفت: «من می‌اندیشم، پس هستم» چنین نگاشت: «من می‌کوشم، پس هستم». زندگی از دیدگاه او یعنی کوشش، مبارزه و سخت کوشی:

ساحل افتاده گفت: گر چه بسی زیستم هیچ نه معلوم شد، آه که من چیستم
موج ز خود رفته‌ای، نیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

در پایان، ضمن توفیق و کامیابی همایش بزرگداشت تولّد اقبال لاهوری، بیتی چند از سروده‌ی علّامه دهخدا را درباره‌ی شاعر و فیلسوف بزرگ اسلام معاصر می‌آورم که

زبان همه‌ی ایرانیان و فارسی زبانان است:

زان گونه که پاکستان با نابغه‌ی دوران — اقبالِ شهیرِ خویش بر شرق همی نازد

زیبد وطن ما نیز بر خویش همی بالد — وندر چمن معنی چون سرو، سرافرازد

زان روی که چون اقبال خواهد که سخن گوید — گنجینه‌ی قلب خود با گفته بپردازد

دُرهای ثمین خود در دُرج دَری ریزد — از پهنه‌ی این میدان جولانگه خود سازد

تأثیر پیام اقبال*

مهمانان گرامی،

خانم‌ها و آقایان

افتخار یافته‌ام تا در مراسم بزرگداشت بزرگ‌ترین متفکّر مسلمان قرن بیستم، علّامه محمد اقبال که در ایران به عنوان اقبال لاهوری معروف است شرکت نمایم. علّامه اقبال در اشعار بسیار و سخنرانی‌ها و مقالات متعدّد خود از امّت اسلامی خواسته است تا بر اساس عشق به انسان و خدا روح تازه‌ی معنوی را به وجود آورد. علّامه اقبال بیشتر از آن که شاعر و اندیشه‌مند باشد یک رهبر فعّال سیاسی بود که در سال ۱۹۳۰ رهبری حزب مسلم‌لیگ را بر عهده داشت. علّامه اقبال که در ابتدا حامی وحدت ارضی هند بود به تدریج نظریّه‌ی وطن مستقل برای مسلمانان هند را ارایه کرد.

علّامه اقبال از سه راه بنیادین به تشکیل پاکستان کمک شایانی کرد. یکم، وی رسماً نظرّیه‌ی دو ملّت را در سال ۱۹۳۰ مطرح کرد که ده سال بعد حزب مسلم لیگِ سراسر هند آن را مورد تصویب قرار داد و برای کشوری که تصوّر آن را برای مسلمانان هند در نظر داشت ایدئولوژی اسلامی ای را مطرح کرد که منطبق با نیازهای روز بود. دوم قائد اعظم محمد علی جناح را متقاعد ساخت تا هدف دست‌یابی به وطن مستقل مسلمان را

---

* سخنان جناب آقای اقبال احمدخان، سفیر جمهوری اسلامی پاکستان در ایران در همایش بزرگداشت یکصد و بیست و هشتمین زادروز اقبال لاهوری، تهران، آبان ۱۳۸۳.

دنبال کند. در نامه‌ای به قائد اعظم در تاریخ ۲۱ ژوئن ۱۹۳۷ علّامه اقبال صراحتاً گفت:

«فدراسیون مستقل ایالت‌های مسلمان تنها راه تضمین هند امن و نجات مسلمانان از سلطه‌ی غیر مسلمانان می‌باشد. چرا مسلمانان شمال غربی هند و بنگال را نباید به عنوان ملّت تلقی کرد، ملّتی با حقّ تعیین سرنوشت خویش درست همانند ملّت‌های دیگر هند و خارج از هند. سوم دکترین فلسفه‌ی «خودی» او که در اشعار مسحور کننده‌ی خود وی مطرح شده است چهار چوب مرجعی را نه تنها برای فرد بلکه برای هویّت ملی مسلمانان فراهم کرد. آنجا که می‌گوید:

خودی را به آن مرحله بالا ببر که قبل از نوشتن هر تقدیر خدا از بنده‌ی خویش بپرسد بگو رضای تو چیست. بنابراین، در توصیف علّامه اقبال بجاست او را شاعر و فیلسوف پاکستان بخوانیم. در عین حال بی‌عدالتی است اگر علّامه اقبال را ملّی‌گرای محدودی بخوانیم که افق ذهنی وی از مرزهای یک کشور ملّی مسلمان فراتر نمی‌رود.

علّامه اقبال در آثار اوّلیّه‌اش تنها به خود پرداخته و از ناامیدی‌ها و اندوه خویش سخن گفته است. افق عواطف و احساسات او از خود به سوی هند خصوصاً مسلمانان هند و حوزه‌ی وسیع اسلام گسترش یافت. سپس، عشقی که در وجود او بود بنای بشر را در برگرفت و در مرحله‌ی بعدی به عشق به جهان بدل گشت. علی رغم پای‌بندی او به نظریّه‌ی کشور جداگانه‌ی مسلمان، وی همچنان یک فیلسوف بشر دوست باقی ماند و بشر دوستی پیام واقعی او بود.

با این که در پاکستان احساس می‌کنیم به دلیل حمایت علّامه اقبال از تشکیل پاکستان این شاعر و فیلسوف بیش از همه متعلق به ماست، با این وجود با در نظر گرفتن عشق و تعّهد علّامه به ایجاد روح تازه در مسلمانان هر جا که باشند، هر یک از کشورهای مسلمان می‌تواند او را متعلّق به خود بداند. حتّا در غرب نیز علّامه اقبال به عنوان یکی از شعرای نسبتاً معروف شرق شناخته شده است. قاضی دیوان عالی ایالات متّحده، ویلیام سی داگلاس، علّامه اقبال را به عنوان انسانی نگریسته است که به همه‌ی نژادها تعلّق دارد و نظریّات وی از جاذبه‌ی جهانی برخوردار است. اقبال با وجدان مردم پاکدل از هر زبان و نژادی که باشند سخن گفته است.

آثار علّامه اقبال به تمام زبان‌های مهمّ دنیا ترجمه شده است. دانشنامه‌های بسیاری در مورد زندگی و افکار علّامه انتشار یافته است و خوانندگان مشهوری چون امّ‌کلثوم، خواننده‌ی مصری، اشعار او را با ترانه‌های خود جاودان ساخته‌اند. ولی مقام والایی که علّامه اقبال در جمهوری اسلامی ایران دارد تنها با عشق و علاقه‌ای که نسبت به وی در پاکستان وجود دارد برابری می‌کند. رساله‌ی دکترای علّامه اقبال در دانشگاه مونیخ تحت عنوان **توسعه‌ی ماوراء الطّبیعه در ایران** در مورد تصوّف در ایران بوده است. علّامه احساس می‌کرد زبان فارسی بهتر از زبان اردو با افکار وی مطابقت دارد. به همین خاطر، اوّلین کتاب شعرش را به زبان فارسی سرود. اثر بزرگ وی **اسرار خودی** در سال ۱۹۱۵ انتشار یافت و باعث شهرت علّامه اقبال در داخل و خارج از کشورش شد. علّامه اقبال در بیان دلایل انتخاب فارسی گفته است:

گر چه هندی در عذوبت شکر است — طرز گفتار دری شیرین‌تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت — خامه‌ی من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه‌ام — در خورد با فطرتِ اندیشه‌ام

در **اسرار**، علّامه اقبال از انسان می‌خواهد تا با یک مبارزه‌ی بی‌پایان خود را ارتقا بخشد. پس از **اسرار خودی**، در سال ۱۹۱۸ **رموز بی‌خودی** هم که به زبان فارسی سروده شده بود انتشار یافت. در **رموز بی‌خودی** همان ایده‌هایی که در اسرار آمده بود به گونه‌ای پیچیده‌تر مطرح شد.

به همین خاطر تعجّبی ندارد اگر بگوییم درست همان‌طور که سعدی، حافظ و خیّام نام‌هایی آشنا برای تمامی پاکستانی‌ها می‌باشند نظم و نثر علّامه اقبال نیز در دانشکده‌ها و دانشگاه‌های ایران تدریس شده و آثار وی برای کلیّه‌ی اقشار جامعه‌ی ایران آشناست. در حقیقت، عمق درکی که برادران و خواهران ایرانی ما از افکار علّامه اقبال دارند مایه‌ی مباهات ماست و یکی از مستحکم‌ترین ارتباط‌هایی است که مردم پاکستان و ایران را از نظر فکری به هم پیوند می‌دهد. تلاش من و دوستان ایرانی ما بهره‌گیری از این مشترکات فکری جهت تحکیم بنیان مستحکم دوستی میان دو کشور همسایه و برادر است.

علّامه اقبال معتقد بود احیای مسلمانان در پایبندی کامل به پیام اصیل اسلام نهفته است. اسلام واقعی انسان‌ها را بر آن می‌داشت تا برای حلّ مشکلاتشان به تفکّر بپردازند و از این ایده‌ها در زندگی خود استفاده کنند. علّامه در نثر و نظم خود ارزش‌های سازنده‌ی تفکر و عمل محکم را بیان کرده است؛ آنجا که می‌گوید:

این عمل است که زندگی را می‌سازد بهشت و دوزخ را به وجود می‌آورد.
وگرنه این انسان خاکی در فطرت خویش نه نوری است و نه ناری؟

در وهله‌ی اول علّامه از شعر خود جهت بیدار ساختن هموطنان خود استفاده کرد و سپس از آن برای الهام بخشیدن به جهان اسلام بهره برد. او وضعیّت جهان اسلام و سرنوشتی را که برای آن متصوّر بود بیان کرد. وی در کتاب **بازسازی تفکر اسلامی در اسلام** می‌نویسد:

وظیفه‌ی مسلمانان امروز نگرش دوباره به تمامی نظام اسلام بدون جدایی کامل از گذشته است. وی سعی داشت به مسلمانان نشان دهد چگونه می‌توانند مسلمان واقعی باقی بمانند و از دستاوردهای علم امروز بهره گیرند. او سعی داشت نشان دهد چگونه اسلام مشوّق دانش، هنر و علوم است و این که تعالیم اسلام با پیشرفت دانش منافات ندارد.

گذشت زمان جذابیّت پیام اقبال را کم‌رنگ نکرده است. این پیام امروزه از همان تأثیری که در قرن بیستم داشته است برخوردار است. نیاز مهمّ امروز ایجاد پل‌های تفاهم میان شرق و غرب است تا تمدن‌های گوناگون ـ که هر یک به نوبه‌ی خود بزرگ است ـ با یک‌دیگر آشنایی و تفاهم حاصل کنند و پس از این تفاهم با یک‌دیگر کنار آمده به هم احترام بگذارند و حتّا یک‌دیگر را تحسین نمایند. علّامه اقبال صدای شرق بود که در غرب نیز اشتراکاتی پیدا کرد، صدایی که امید است روزی جامعه‌ی جهانی را تشکیل دهد ـ جامعه‌ای که بتواند تفاوت‌های نژادی و زبانی را تحمل نمایند. ما خداوند بزرگ را شکر می‌کنیم که انسانی چون علّامه اقبال در زمان ما می‌زیسته است. این‌جانب شخصاً از مرکز پژوهشی میراث مکتوب به خاطر برگزاری چنین بزرگداشتی تشکر می‌نمایم.

توجّه ویژه‌ی مرکز پژوهشی میراث مکتوب به میراث فارسی شبه قارّه*

پس از حمد و ستایش و سپاس خدای بزرگ و درود بی پایان به رسـول خـدا و خاندان پاک او (علیهم صلوات الله) و با عرض سلام فراوان به محضر شما شیفتگان فرزانگی و دانایی سخن خویش را با بیتی از حافظ شیراز آغاز می‌کنم:

گو شمع میارید در این جمع که امشب　　　در مجلسِ ما ماهِ رخِ دوست تمام است

این مرکز از آغاز، عطف توجه به احیای میراث حوزه‌های زبان فارسی اطراف ایران را از نظر دورنداشت و این اهتمام در یکی دوسال اخیر با تصویب طرح احیای میراث فارسی شبه قارّهٔ هند و پاکستان و آن هم با همکاری مراکز علمی و دانشگاهی دوکشور، شکل جدّی‌تری به خود گرفت. سرپرستی این طرح بر عهده‌ی جناب آقای دکتر عارف نوشاهی استاد فاضل و کتاب‌شناس برجسته‌ی پاکستانی قـرار داده شـد. امـید کـه مسؤولان فرهنگی دوکشور، این مرکز را برای تحقّق چنین هدف مقدّسی یاری رسانند.

از همین جاست که برگزاری جشن یادبود معمار اندیشه‌ی اسلامی را وظیفه خود می‌دانیم؛ کسی که خود از حافظان و نگاهبانان میراثِ فرهنگِ ایرانی اسلامی در سده‌ی اخیر بود. البته امسال چنین مجلسی به دور از تشریفات اداری و رسمی برگزار می‌شود،

---

* سخنان آقای اکبر ایرانی، مدیر مرکز پژوهشی میراث مکتوب، در همایش بزرگداشت یکصد و بیست و هشتمین زادروز اقبال لاهوری، تهران، آبان ۱۳۸۳.

به شکلی مردم پسند، بی پیرایه و کم خرج، اما پرمایه و پرارج، هم برای ارج نهادن به مقام شامخ اقبال بزرگ و هم اقبال نمودن و قدردانی از نویسندگان و محقّقان و ناشران آثار آن اندیشمندِ شایسته‌ی ستایش.

اجازه می‌خواهم در این بخش از عرایضم، برخی از اندیشه‌های بلند علّامه اقبال لاهوری را برای جوانان عزیز که حضورشان زینت‌بخش این محفل دل‌انگیز است بیان کنم. بی شک یکی از دستاوردهای این همایشِ با شکوه، آشنا ساختن آنان با اندیشه‌ها و آثار و اشعار اوست.

علّامه اقبال لاهوری در یکصد و بیست و هشت سال پیش در شهر سیالکوت از ایالت پنجاب زاده شد. او تحصیلات عالیه را در آلمان و انگلیس به پایان برد و بی‌آنکه گفت و شنود فارسی بداند و نوشتن آن بتواند و با ایرانیان عهد خویش آمد و شدی کند، زبان به سرودن شعر فارسی گشود و آنچه از **اسرارخودی** و **رموز بی‌خودی** بود، بر زبانِ قلم خویش جاری نمود، هرچند آرزوی دیدارش از ایران هیچ‌گاه برآورده نشد، به زودی اندیشه‌های ترانگیز و طربناکش، شور و شرری در میان جوانان کشورش و دیگر ملل مسلمان افکند.

از یک سو، سبک و سیاق شعرش، میان اهلِ ذوق و ادب، اقبال خاص یافت و به قول ملک الشعرای بهار:

بیدلی گر رفت اقبالی رسید　　　بیدلان را نوبت حالی رسید

و از دیگر سوی، اندیشه‌های اصلاحی و نوگرایانه و ضد استعماری‌اش، عام را شیفته‌ی اقبال کرد. قالب شعریِ مولوی و سعدی و لسان الغیب حافظ شیرازی را برگزید، اما در این باره، از نغمه‌ی اتّحاد مسلمین، تحت لوای قرآن مبین لبریز گردانید.

نغمه کجا و من کجا؟ ساز سخن بهانه‌ای

سوی قطار می‌کشم، ناقه‌ی بی زِمام را

او به جوانان آموخت که ابزار شعر و سخن، برای رسایی و گیرایی اندیشه‌هاست نه تفنّن و تغزّل محض:

به هر زمانه به اسلوب تازه می‌گویند حکایت غم فرهاد و عشرت پرویز

حال چرا او که زبان مادری‌اش اردو و زبان علمی‌اش انگلیسی و آلمانی بود، زبان شیرین فارسی را برای تبیین اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی خود برگزید؟ جز تأثیر شگرفی که او از اندیشه‌های حکیمانه‌ی مولوی و سنایی پذیرفت و به اسلوب و شیوه‌ی سعدی و حافظ شیراز شعر گفت چیز دیگری نیست. با این حال ارادتش را به زبان مادری‌اش مخفی نکرد:

گرچه هندی در عذوبت شکّر است طرز گفتار دری شیرین‌تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت خامه‌ی من، شاخ نخل طور گشت

او هرچند مولوی را مرشد خود می‌خواند، ولی وقتی به حافظ می‌اندیشد، می‌گوید: چنان است که روح او را در کالبد خود می‌بینم. و البته یکی از دلایل توجه ما نیز به او، به خاطر توجه او به میراث گذشتگان ماست. او تاریخ ادب و عرفان و حکمت و دانش و هنر اسلامی / ایرانی را مربوط به داستان و قصّه و افسانه‌ی خیالی و اساطیری نمی‌داند، که خودشناسی و پند و عبرت‌گیری و درس زندگی و تلاش و کوشش و خیزش، برای راهنمایی نسل خود می‌انگارد. تصوّر او از توجه به میراث گذشتگان، کهنه‌پرستی و زوال گرایی نیست که پیوند دیروز به امروز است و ساختن امروز از تجارب دیروز:

چیست تاریخ‌ای ز خود بیگانه‌ای داستانی، قصه‌ای، افسانه‌ای؟
این تو را از خویشتن آگه کند آشنایِ کار و مردِ ره کند
شعله‌ی افسرده در سوزش نگر دوش در آغوش امروزش نگر
چشم پرکاری که بیند رفته را پیش تو باز آفریند رفته را
ضبط کن تاریخ را، پاینده شو از نفس‌های رمیده زنده شو
دوش را پیوند با امروز کن زندگی را مرغ دست‌آموز کن
سرزند از ماضیِ تو حال تو خیزد از حال تو استقبال تو

بی شک برای او این افتخار بزرگی است که نخستین سروده‌اش را در منقبت و مدح

مولی الموحّدین امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سرود؛ بر او هزاران درود که شمع جانش را از وجود سالار شهیدان پرفروغ نمود.

تیغ بهر عزّت دین است و بس	**مقصد او حفظ آیین است و بس**
خون او تفسیر این اسرار کرد	**ملّت خوابیده را بیدار کرد**
رمز قرآن از حسین آموختیم	**از فروغش شمع جان افروختیم**
ای صبا ای پیک دور افتادگان	**اشک ما برخاک پاک او رسان**

علامه محمد اقبال لاهوری، اصول و مبانی تعلیمات فلسفی و افکار اجتماعی خود را بیشتر در دو کتاب اسرارخودی و رموز بی خودی به سلک تحریر کشیده، در یکی می‌گوید:

نخست خود را بشناس و هویّتِ خود را بازیاب و در دومی می‌گوید: چون خویشتن خویش یافتی، باید که در ملّت خود ذوب شوی و ملّتِ یک مسلمان، جامعه‌ی اسلامی اوست، نه فقط کشور او. وطن پرستی، اساس ملیّت نیست که نظام ملّت به دین و **قرآن** سامان گیرد و آلام مسلمین در یکتاپرستی و اتحاد و یگانگی درمان پذیرد.

قوم را اندیشه‌ها باید یکی	**در ضمیرش مدّعا باید یکی**
اصل ملّت در وطن دیدن که چه؟	**باد و آب و گل پرستیدن که چه؟**
گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن	**نیست ممکن جز به قرآن زیستن**

او دریافته بود که زیبایی اشعارش و گیرایی سروده‌هایش و پویایی اندیشه‌هایش، در میان همه‌ی مسلمین شرر افکنده، هرچند عرب هنوز از شور اشعارِ شرینش بی‌بهره مانده بود.

نوای من، به عجم آتش کهن افروخت	**عرب ز نغمه‌ی شوقم هنوز بی‌خبر است**

او فهمیده بود که نغمه هایش فردای بسیار دور فهمیده خواهد شد و برق‌های خوابیده در جانش، روشنایی بخش جانِ نسل‌های آینده خواهد گشت.

نغمه‌ام، از زخمه بی پرواستم	**من نوای شاعر فرداستم**

نغمه‌ی من از جهانِ دیگر است　　　این جرس را، کاروان دیگر است

ای بسا شاعر که بعد از مرگ‌زاد　　　چشم خود بربست و چشم ما گشاد

برق‌ها خوابیده در جان من است　　　کوه و صحرا باب جولان من است

هیچ‌کس رازی که من گویم نگفت　　　همچو فکرِ من دُرِ معنی نسفت

و سرانجام، او چنین روزی را می‌دید که نسل جوان ایرانیِ امروز، اشعار حکیمانه و اندیشه‌های نوگرایانه‌اش را درخواهند یافت و نام و یاد و افکارش را زنده خواهند کرد و روزش را جشن خواهند گرفت، چنان که می‌گفت:

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می‌گویند

جهانی را دگرگون کرد، یکی مردِ خودآگاهی

«خودی»، محور فکری اقبال

دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن

به نام آنکه جان را فکرت آموخت

بنده خیال می‌کنم که محور فکری اقبال لاهوری مسأله‌ی «خودی» است و همه چیز گرد این مسأله می‌گردد و فکر می‌کنم بنیاد این فکر هم از این دو بیت حافظ گرفته شده:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد　　وانچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است　　طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

«خودی» اقبال هم تا حدّ زیادی می توان گفت نظر داشته است به همین خودی که در شعر حافظ آمده و خود همین «خودی» در واقع یک مرکز اصلی تفکّر عرفانی ایران است و پایگاه شاعری اقبال هر چه باشد، بیانش هر چه باشد، این مسأله برای ما ایرانی‌ها فوق العاده مهم است و در رأس همه‌ی مطالب مربوط به اقبال قرار می‌گیرد که این مرد تمام استعداد خود را در خدمت زبان فارسی گذاشته است و استثنائاً ما ایرانی‌ها از این جهت باید قدردان این مرد باشیم؛ هر چند در هندوستان قبلاً شاعرانی بوده‌اند که به فارسی شعر سروده‌اند و دیوان داشته‌اند ولی در دورانی که اقبال بوده است خیلی عجیب بود که این کار بشود و این تقریباً بی‌سابقه است؛ حال تا ۴ یا ۵ قرن پیش اشکالی نبود ولی در دوران اقبال که شبه قاره‌ی هند به مرحله‌ای رسیده بود که تسلط با

زبان انگلیسی بود، تسلط با تمدن فرنگی بود و تقریباً زبان فارسی ضعیف شده بود، و از رونق افتاده بود و پریده رنگ شده بود، این مرد آمد و فارسی را در پیش گرفت. این ارزش کار را بیشتر می‌کند. و از این جهت هم بسیار عجیب است که اقبال فارسی حرف نمی‌زده و نمی‌توانسته که نثر فارسی بنویسد. بنابراین فقط و فقط در شعر متمرکز است که اگر چنانچه ما چهارچوب هندی مآبی شعرهای اقبال را کنار بگذاریم که حالت خاصی دارد، هیچ‌گاه نمی‌توان تشخیص داد که یک بیگانه یعنی به عنوان زبان خارجی، زبان دوم، این تعداد انبوه شعر را با این تنوّع سروده است. این است که باید قدردان این مرد باشیم. اما اینکه «خودی» مسأله‌ی محوری شعر اقبال است این دو منشأ دارد و خیلی طبیعی است که این مسأله را پیدا کرد و بر گردش تنید، و آن یکی مسأله‌ی سیاسی است و یکی مسأله‌ی فرهنگی است که اصولاً اقبال فرهنگ ایران و شعر فارسی به خصوص مولوی بود. و همه‌جا قدم به قدم اندیشه‌ی مولوی را دنبال می‌کند و من می‌خواهم بگویم که یک نوع عرفان‌نو ایجاد کرد یعنی شعر عرفانی است که در واقع با یک رنگ زمان قرن آخر نوزدهم و اوایل قرن بیستم، یعنی باید اسمش را یک نوع سوسیالیسم عرفانی گذاشت برای اینکه تجدّد زمان هم در آن ریشه گرفته است. به هر حال این مسأله که او آنقدر در ادبیّات فارسی غرقه شد و مسأله‌ی عرفان ایران و جهان‌بینی خاص «خودی» که در کل ادب عرفان ایران قرار دارد، این اساس کار اقبال بوده است. این یک موضوع بود و جنبه‌ی دوم که جنبه‌ی سیاسی بود که می‌دانید که در اواخر زمزمه شده بود به این که پاکستانی تشکیل شود، بخشی از مسلمان نشین‌های هندوستان از شبه قارّه‌ی هند جدا بشوند و این مسأله‌ای که اقبال آن‌قدر روی آن تأکید می‌کند برای اینکه او هم از مسلمانان هندوستان، از همکاران جناح و بر این عقیده اصرار داشت که جدایی میان هند و پاکستان ایجاد شود و یک سرزمین مستقل جداگانه برای هندی‌های مسلمان بتواند که ایجاد شود. این «خودی» منظورش این است که ای مسلمانان هند به خود بیایید و بازیابید و کوشش کنید در راهی که بتوانید این استقلال را به دست بیاورید. بنابراین می‌بینید که منظور خاص سیاسی هم در این قضیه هست،

بنابراین ما در اینجا با دو شاخه روبرو هستیم یکی سیاست خودی و دیگری خودی عرفانی که در ضمیر عرفان جریان داشت و حرکت می‌کرد برای اینکه از هر جهت ربوده‌ی عرفان ایران بود.

اینکه عرض کردم یک نوع سوسیالیسم عرفانی در شعر اقبال دیده می‌شود برای این است که اصولاً اندیشه‌ی اقبال تلفیقی است و یک مقدار تقلیدی است. هر چه بتواند در خدمت منظوری که داشت قرار بگیرد او به کار می‌گیرد. بنابراین نیچه‌ی آلمانی، یک مقداری از مرام‌های نیرومند و قوی مثل نازیسم آلمان، افراد قوی مثل آتاتورک، حتا رضا شاه اشاره داشته اینها مورد نظر او بوده‌اند برای اینکه هر چه که بتواند به اندیشه‌ای که او تشخیص و به جهان‌بینی که او فکر می‌کند که برای زمان و سرزمین خودش می‌تواند مفید باشد کمک بکند را انتخاب می‌کرده است. بنابراین اقبال خالی از تناقض نیست و یک ترکیب خاصی است. آن سلفیّه‌ی صدر اسلام را در نظر داشت و نیچه‌ی آلمانی را هم در نظر داشت، تجدّد را در نظر داشت و گذشته‌ی دور دست را هم در نظر داشت، اسلام را در نظر داشت و در عین حال تمدّن غرب را هم در نظر داشت چون نمی‌شد از هیچ یک چشم پوشید. او برحسب خانواده، بر حسب سنّت، بر حسب کشور و معتقدات دینی‌اش در عین حال در انگلستان قرن دوم ۱۹ زندگی کرده و تجدّد را به چشم دیده بود و نمی‌توانست از آن چشم بپوشد. آرزوی اقبال این بود که یک نوع تجدّد وفادار به خود بتواند ایجاد شود. انسان شرقی یک انسان ایده‌آلی است، انسان اقبال یک انسان آرمانی است که به زحمت می‌شود در عمل پیدا کرد. یعنی انسان صنعت‌دار، انسان علمی در عین حال انسان وفادار به سنّت‌های خود، به فرهنگ مشرق زمین و به گذشته‌های دور دست، بنابراین تلفیق این دو بسیار مشکل به نظر می‌آید ولی او به هر حال برای خود آرزو و آرمان داشت ولی تکیه‌ی اصلی او بر این مسأله برای این است که بتواند با آن منظورهای سیاسی که برای استقلال کشورش داشت، بتواند به عمل رساند، به این خاطر تکیه‌اش بیشتر بر «شور» است. مسأله‌ی «شور» در نظر اقبال یعنی شور طبیعی، شوق طبیعی و اینکه می‌گوید: وسیله‌ی کار است برای رسیدن به

«خودی». پس منظور از خودی بازیافت خود است، بازیافت خود یعنی به نهایت استفاده کردن از استعدادهای هر کسی. یعنی هر کس بازگشت به خود بکند که همانی‌است که حافظ می‌گوید: آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد؛ یعنی دست در درون خودتان بکنید و بیرون بیاورید آنچه را که می‌خواهید، با تکیه بر نیروی درونی و در آن جوهره‌ی وجود انسانی و بعد آن استعدادی که هر کس می‌تواند داشته باشد، یعنی کمان زندگی را به نهایت کشیدن، تا به انتها کمان خود را کشیدن. در بعد اجتماعی و ملّی یعنی یک ملّتی بتواند این کار را بکند، استعدادهای درونی خودش را به نهایت بپروراند و به کار بگیرد و منظور او این بود که کار بشود تا به منظور سیاسی‌اش برسد. این در واقع مسأله‌ی «خودی» اقبال است. ولی خودی اقبال تا چه اندازه می‌توانست جنبه‌ی عمل پیدا بکند. البته آنچه که شد این بود که نهایتاً پاکستان از هندوستان جدا شد و ایالت‌هایی پیدا شد و این موضوعی است که مسأله‌ی دنیای مشرق زمین در انتهای قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ بوده است که اوج آن رسید به جنگ دوم جهانی و مسأله‌ی برخورد شرق و غرب، برخورد صنعت و سنّت، برخورد علم با اشراق، با تفکّر اشراقی. این چیزی است که بین تمام کشورهای مشرق زمین اعم از دور یا نزدیک مشترک است. بنابراین شبه قارّه‌ی هند در آن زمان این موضوع را گرفته بود و این سؤال را پیش می‌آورد که چه باید کرد. آن تسلّطی که انگلستان در طی چند قرن بر هندوستان ایجاد کرده بود و در واقع یک مقدار چاشنیِ فکر فرهنگی، سازمان فرهنگی، دستگاه فرهنگی انگلیسی ایجاد کرده بود در عین حال شبه قاره‌ی هند سرزمینی عمیقاً سنّتی و پایبند به فرهنگ خود بود. بنابراین در آن زمان این یک سؤال بزرگ و یک بحران برای متفکّرانی که در سرزمین بودند ایجاد می‌کرد. همان‌طوری که در کشور خود ما و کشورهای مشابه هم همین فکر را به وجود آورد. بنابراین می‌باید پرسید که چه باید کرد و چه تصمیمی باید گرفته شود. از یک طرف همه‌ی خواهان استقبال بودند که اینکه نتیجتاً به استقلال شبه قارّه‌ی هند منجر شد، در عین حال نمی‌توانستند از تجدّد و زبان انگلیسی دست بکشند که هنوز هم یک زبان مسلّط در ادارات و دستگاه‌ها و طبقه‌ی فرهنگی کشور است ولی از طرف دیگر بر سنّت‌های ریشه‌دار پا می‌فشرد و این سؤال بزرگ که چه باید

کرد همه را حیران کرده بود. این است که همان‌طور که می‌دانید در خـود هـندوستان فردی مثل گاندی پیدا شد. گاندی عمیقاً عقیده‌مند بود به حفظ سنّت‌ها و آیین‌های کهن کشورش که هندوستان در آن غوطه می‌زد. صفای زندگی و سادگی زندگی که داشت، اندیشه‌هایی که توصیه می‌کرد و همان سیاست معروف مسالمت یعنی خلاف خشونت رفتار کردن، منظورهای خود را با مسالمت پیش بردن و بر کرسی نشـاندن و ایـنکه سرانجام به استقلال هندوستان منجر شد. این یک شاخه از قضیّه است ولی در هر حال خوشبختانه گاندی با این اعتقاد که صفا و سادگی زندگی کاملاً روستایی که می‌دانید خود او چرخ رشتن داشت و این کار را می‌کرد آن طور که خودم دیدم تمام زندگی‌اش به اندازه‌ی یک مرد فقیر چیزی بیشتر نبود. این یک رشته از کار بود ولی این نمی‌توانست کاربرد داشته باشد و سرانجام هم به جایی به آن معنا نرسید. در مقابلش نهرو قرار گرفت که هم معتقد به سنّت و هم معتقد به تجدّد بود و البته نمی‌توانست جز این باشد زیـرا جمعیّتی مثل هندوستان که الان در عرض ۵۰، ۶۰ سال دو برابر شده، آن زمان با آن جمعیّت انبوه، ممکن نبود بدون کمک صنعت و بدون کمک وسایل جدید، بدون کمک زراعت صنعتی شده، بشود که به احتیاجات اولیّه‌ی مردم جواب داد. بنابرایـن خـواه ناخواه در این مسیر افتاد و این تلفیق صورت گرفت که در عین قبول تجدّد و در عین قبول صنعت و علم، در عین حال این کوشش بشود که سنّت‌های گذشته نابود و پامال، نشود و آیین‌ها به حال خودشان ماندگار بماند و در واقع ایـن در نـفس گـاندی و از شخصیّت بزرگی مثل نهرو بود که آنقدر مورد اعتماد مردمش بود که تـوانست چـنان تلفیقی را ایجاد کند و پایدار بماند کما اینکه امروز شما شاهد هستید که پیشرفت‌های علمی در هندوستان قابل توجه بوده و در عین حال هر کس نگاه به شهرها کند می‌بیند که چقدر آیین‌ها و سنّت‌ها چه در لباس پوشیدن، چه در حرکات و چه در نوع زندگی و چه در معابد و در مجامعی که در دانشگاه‌هاست چقدر هنوز ریشه‌دار هستند.

در هر حال این تلفیق و هم زیستی تا حدی مسالمت‌آمیز به کار برده می‌شود. این را عرض کردم تا بگویم که مرحوم اقبال لاهوری هم می‌خواست در همین مسیر حرکت بکند.

در «فلسفه‌ی خودی»، اگر شور و شوق یک طرفی باشد می‌تواند باعث تخریب بشود کما اینکه عبارتی که این از قول اقبال لاهوری نوشته‌اند این عبارت خود معنی دارد و نفی شور و شوق تنها در نزدیک ملّت و یک انسان می‌کند. آنچه مایه‌ی آرزوست یک نوع تعادل و توازنی بین شور و شوق و تعقّل است که بتواند با هم کار بکند و چنانچه این نباشد، در امری که انسان یا جمعیّتی می‌خواهد به آن برسد، اگر شور و شوق اولیّه فروکش کرد ممکن است به چیزهای دیگری تبدیل شود حتا تبدیل به حالت‌های تخریبی شود و حالت‌هایی که می‌تواند کاملاً برای یک ملّت زیان بخش باشد. و این است که ما از پاکستانی که مورد آرزو و کوشش اقبال بود الآن خبرهایی که می‌شنویم از انواع برخوردهای مذهبی، برخوردهای سنّی و شیعه که به جان هم می‌افتند و تعصّب‌های خاصی که وجود دارد نشان از عدم توازن میان شور و شوق یعنی شیوه‌ی احساس با شیوه‌ی تعقّلی است. حال اگر، از بزرگان دور و نزدیک خودمان چه در اینجا، چه درهندوستان و چه در پاکستان پیام بگیریم، خواهیم دانست که توازن فکری باید تقویت و کشانده بشود به سوی یک نوع اعتدال که فرصت تفکّر سازنده را بیابد نه اینکه روی زمینه‌های افراط و تفریط کار بکند. تعصّب‌های دینی که از نوع خطرناک آن می‌تواند به تروریست بکشد که می‌بینید که دنیای امروز با آن دست به گریبان است، و این هم به خاطر این است که عدم تعادل و توازن در زندگی بشر متمدّن ما پیدا شده، چه از لحاظ اقتصادی و چه از لحاظ اجتماعی و انواع و اقسام مواهبی که طبیعت در اختیار بشر گذاشته و به طرز بسیار بسیار نامتناسبی بین زندگی مردم تقسیم شده. و من فکر می‌کنم که اگر اقبال در موقعیّت دیگری قرار گرفته بود، به همان مقدار هم حتماً تلاش در بیان این توازن می‌کرد و توجه به اندیشه‌ی تعقّلی. و شواهد بسیاری در شعرهای اقبال وجود دارد که نشان می‌دهد که چه اندازه این مرد غرق در فرهنگ و تفکّر ایرانی و ادبیات فارسی و عرفان ایران بوده است. و اینکه اندیشه‌ی او چه اندازه، انسان بهتر شدن را دنبال کرده است هر چند که متأسفانه آثاری که از او بعد از مرگش در این ۵۰ـ ۶۰ سال ایجاد شد. نشان داد که انسان خیلی خیلی دیر راه درست را می‌پذیرد و همه چیز زمان می‌گیرد.

ایران، آرمانشهر اقبال

محمد بقایی (ماکان)

نزدیک به صد و سی سال پیش، مردی روشن ضمیر به نام نور محمّد که در سیالکوت پیشه‌ی کلاهدوزی داشت و از این رو در میان مردم به «شیخ کلاهچی» معروف بود به خواب می‌بیند که در میدانی وسیع خلقی عظیم و هیجان زده مشتاق به چنگ آوردن کبوتر سفیدی هستند که بی جان و شتابان در فراز و فرود به پرواز است. ولی این کبوتر سبکبال سرانجام در دامان صوفی کلاهدوز آرام می‌گیرد. نور محمّد به همسرش بی‌بی که زنی با تقوا و دانش دوست بود در تعبیر این خواب می‌گوید «صاحب فرزندی خواهیم شد که کمر به خدمت خالق و خلق خواهد بست و روحی تازه در وجود مردم خواهد دمید. نام او از هم اکنون معیّن است: «محمّد»». این فرزند ۱۲۸ سال پیش در سحرگاه نوزدهم آبان‌ماه ۱۲۵۶ خورشیدی برابر با نهم نوامبر ۱۸۷۷ میلادی در اتاق بی‌رونق خانه‌ای محقّر که نور لرزان چراغی آن را روشن می‌ساخت و بانگ تکبیر از فراز مأذنه‌های دور و نزدیک، درهم آمیخته، موجب تسکین درد زایمان بی بی خاتون می‌شد، چشم به جهان گشود. هنوز سی سالگی را پشت سر ننهاده آوازه‌اش در تمام شبه قارّه می‌پیچد، آثارش را منتقدان و مترجمان بزرگ غرب نظیر نیکلسون و آربری که فقط منظومه‌های تراز اول زبان فارسی را ترجمه نموده‌اند، در زمان حیات

خود وی، و نه هفتصد یا هشتصد سال بعد، به انگلیسی برمی‌گردانند و سپس به بسیاری از زبان‌های دنیا ترجمه و بر آنها شرح و تفسیر نوشته می‌شود. ایرانیان اوّل بار در سال ۱۳۱۷ که اقبال در ۶۱ سالگی چشم از جهان فرو می‌بندد از طریق مقاله‌ی شادروان محیط طباطبایی در ماهنامه‌ی **ارمغان** با وی آشنا می‌شوند و رفته رفته در می‌یابند که این نابغه‌ی شیدای فرهنگ و زبان و ادب فارسی شخصیّتی است با ابعاد مختلف که هر یک به تنهایی می‌تواند مایه‌ی شهرت تاریخی یک فرد شود. اقبال فردی است با ۱۲ شخصیّت مستقل، یعنی مردی است فیلسوف، شاعر، اصلاح‌گر، مربّی، جامعه شناس، سیاست‌مدار، حقوق‌دان، قرآن پژوه، ایران‌شناسی، زبان دان، تاریخ‌دان، و اسلام شناس. مجموع این ویژگی‌ها فردیّتی پیامبرانه به وی اعطا کرد و سبب شد تا ستایندگانش همانند ستایشگران اکابر تاریخ تفکّر نظیر افلاطون و ارسطو او را شخصیّتی آسمانی بشمارند.

غلام‌قادر گرامی (۱۸۵۶ ـ ۱۹۲۷ م.)، شاعر پارسی‌گوی شبه قارّه، می‌گوید:

در دیده‌ی معنی نگران حضرت اقبال — پیغامبری کرد و پیمبر نتوان گفت

و شریعتی که جز اسطوره‌ها زبان به ستایش کسی نگشوده، می‌گوید «وقتی به اقبال می‌اندیشم علی گونه‌ای را می‌بینم، انسانی را برگونه‌ی علی، اما براندازه‌های کمّی و کیفی متناسب با استعدادهای بشری قرن بیستم». ایهامی شگفت در این جمله است، زیرا انسان قرن بیستم یعنی قرن چهاردهم هجری استعدادهایش بیش از انسان قرن اوّل هجری است. و باز ستایشگر دیگرش هرمان‌هسه، نویسندی پرآوازه و خالق آثار مشهوری چون دمیان و سیدارتا، برنده‌ی نوبل ۱۹۴۸، درباره‌ی اقبال می‌گوید «آثار گران‌بهایش.. ما را در عروج فزاینده‌ای به قلمروی معنویّت خود هدایت می‌کند» و بعد دیگر ستاینده‌ی بزرگ وی آنه ماری شیمل، کتاب مستقّلی درباره‌ی اش می‌پردازد تا تحسین عمیق خویش را از وی عرضه دارد، زیرا به عقیده‌ی وی «اقبال منشوری است بلورین که انوار اندیشه‌اش قلب خواننده‌ی آثارش را به آتش می‌کشد.» و در ایران نیز چنان که می‌دانیم همه‌ی منتقدان و صاحب‌نظران شعر و ادب فارسی از بهار و قزوینی و

دهخدا و مینوی گرفته تا معین و صورتگرو خطیبی یک صدا و با احساسی وجد آلود زبان به تحسین آثارش گشودند. بسیاری از محقّقانی که در آثار او اندیشه گماشته‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که متأسّفانه بسیاری از آراء و افکار وی به دلیل آن که در طریق خاصّی مورد بهره برداری قرار می‌گیرد مکتوم و ناشناخته مانده است. اندیشه‌های او خمخانه‌ای است که هنوز بسیاری از خم‌هایش را در نگشوده‌اند. علّتش هم روشن است یا توانِ کافی در گشایندگان خم‌ها نیست یا هنوز به هستی نیامده‌اند. امروز، دنیای اسلام، به خصوص ایران نیاز به کسانی دارد که هر بیت از آثار وی را عنوان کتابی قرار دهند. از اینجاست که اقبال‌شناسان واقعی تأسّف بسیار می‌خورند که مخاطبانش نتوانسته‌اند او را به درستی فهم کنند، چندان که گاه او را تا حدّ شاعری مرثیه گوتنزّل می‌دهند. اقبال خود نیز به این امر واقف بوده. اگر مرشد و مقتدای او مولانا جلال الدین در هفتصد سال پیش از ناآگاهی مردم زمانه‌اش نالید و گفت:

آنچه می‌گویم به قدر فهم توست　　　مردم اندر حسرت فهم درست

اقبال نیز گفته است:

چو رخت خویش بر بستم از این خاک　　　همه گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست این مسافر　　　چه گفت و با که گفت و از کجا بود

چرا چنین است؟ زیرا اقبال در جایی هبوط کرد که مخاطبانش هویّت گم کرده‌اند، یا به تعبیر وی «از خود رمیده‌اند» ـ همان‌ها که مبهوت کرشمه‌های غرب‌اند و به قول شادروان میرزاده‌ی عشقی بی آن که دستی از تابوت خود ساخته‌ی خویش برآرند و موجودیّت خود را به اثبات برسانند کاری نمی‌کنند جز تماشای عشوه‌ها و اعجازهای غرب. و بعد هم اظهار شگفتی از کرامات شیخ فرنگ در قالب ترکیباتی از نوع جلّ الخالق، تبارک الله و احسنتم. از این روست که اقبال خطاب به این جماعت عاطفیِ آشفته حالِ از خود رمیده‌ی خالی الذّهن که سرزمین‌های اسلامی را انباشته‌اند می‌گوید:

ز خود رمیده چه داند، نوای من ز کجاست　　　جهان او دگر است و جهان من دگر است

اما او از میان همه‌ی مردمی که مورد خطاب وی هستند به آن کس که نامش ایرانی

است نگاه دیگری دارد، زیرا او را به عنوان فردی برآمده از فرهنگی متعالی ـ آنچنان که سهروردی بدان نظر داشت ـ با دیدیی امیدوار می‌نگرد. و وقتی دنیای اسلام را پیش چشم مجسّم می‌کند امتیاز شگرفی در فهم افکار خویش به ایرانیان می‌دهد:

نوای من بـه عـجم آتش کـهن افـروخت　　　　عرب ز نغمه‌ی شوقم، هنوز بی‌خبر است

از این روست که اندیشه‌ی ایرانی را بسیار مـی‌ستاید. او مـی‌گوید، «جـنگجویان ریگزارهای عربستان استقلال سیاسی ایران کهن را از بین بردند، ولی نتوانستند آزادی اندیشه‌ی ایرانیان را از میان بردارند.»[1]

بی‌سبب نیست که پس از سرودن پنج هزار بیت به زبان اردو، یک باره بر آن می‌شود تا افکار متعالی و انسان‌ساز خود را به زبان سرزمینی بیان دارد که به اندیشه‌ی مردمش و فرهنگ برآمده از آن عشق می‌ورزد:

گر چه هندی در عذوبت شکر است　　　　طـرز گـفتار دری شـیرین‌تر است

فکر من از جـلوه‌اش مسـحور گشت　　　　خامه‌ی من شـاخ نـخل طـور گشت

او فردوسی دیگری است، دهخدای دیگری است در خارج از مرزهای ایران. از این روست که همانند حکیم توس می‌گوید:

پـارسی از رفـعت انـدیشه‌ام　　　　در خورد با فـطرت انـدیشه‌ام

خرده بر مینا مگیرای هوشمند!　　　　دل به ذوق خرده‌ی[2] مینا ببند

از این پس او دیگر ایرانی است و آثار ستایش‌انگیز و خیره کننده‌ای نـظیر **اسـرار خودی، رموز بیخودی، زبور عجم، گلشن راز جدید، پس چـه بـاید کـرد؟ ارمـغان حـجاز، می‌باقی، پیام مشرق، افکار** و **جاوید نامه**[3] را به گنجینه‌ی ادب فارسی می‌افزایـد کـه در شمار معتبرترین منظومه‌ها قرار می‌گیرند؛ چندان که به زبان‌های مـختلف تـرجـمه و عاملی می‌شوند برای گسترش زبان فارسی.

---

۱. سونش دینار، ص ۲۷۴.　　　　۲. ذوق خرده‌ی مینا: مزه‌ی شراب.

۳. این آثار به وسیله‌ی نویسنده شرح شده است.

به این ترتیب اقبال در پرورش زبان فارسی و اعتلای نام ایران همان نقشی را در خارج از ایران زمین ایفا می‌نماید که عاشقان زبان فارسی در داخل ایران. تعلّق خاطر او به این سرزمین اهورایی به دلیل تعمّق دقیقی است که در همه‌ی حوزه‌های فرهنگی آن داشته است. او هر چه بیشتر در این بوستان تفرّج می‌کند، عاشق‌تر می‌شود تا بدانجا که پیشنهاد می‌کند تهران مرکز کشورهای شرق اسلامی شود و همان نقشی را پیدا کند که ژنو در اروپا داشته است:

گر شود تهران جنیوا از برای اهل شرق   بو که تغییری کند تقدیر شوم روزگار[۱]

از اقبال می‌توان آموخت که هر چه بیشتر با فرهنگ ایران زمین آشنا شویم آن را بیشتر دوست خواهیم داشت تا بدانجا که همچون او مستغرق شکوه و عظمت فرهنگ برآمده از آن می‌شویم و هستی خویش را فراموش می‌کنیم. چنان که او کرد.

مستغرق یادت آنچنانم   کز هستی خویش شد فراموش

یاران به نصیحتم چه گویند   بنشین و صبور باش و مخروش

ای خام! من این چنین بر آتش   عیبم مکن ار برآورم جوش

تا این آتش به جان کسی در نیفتد معنای ایران را در نخواهد یافت. اقبال از جمله نوادری است که ایران را به درستی معنا کرد. او از دانشمندان و عالمان ایرانی با افتخار بسیار نام می‌برد و آنها را نه تنها مایه‌ی فخر دنیای اسلام، بلکه جهان می‌شمارد.

اقبال به وضوح بیان می‌دارد که فرهنگ و سنّت‌های ایرانی بنیانی مرصوص برای تعالیم اسلامی بوده‌اند. در کتاب **سونش دینار** می‌گوید «اگر از من بپرسند بزرگ‌ترین حادثه‌ی تاریخ اسلام کدام است؟ بی‌درنگ خواهم گفت: فتح ایران. جنگ نهاوند نه تنها کشوری آبادان و زیبا را نصیب عرب‌ها کرد. بلکه تمدّن و فرهنگی کهن را نیز در اختیار آنان گذاشت. به عبارت دیگر عربان با ملّتی روبه رو شدند که قادر بود از عناصر آریایی و سامی تمدّنی جدید به وجود آورد.» او در تمجید از فرهنگ ایرانی به عنوان

---

۱. ترجمه‌ی منظوم از عبدالحمید عرفانی.

پرورنده‌ی نهال اسلام، آن را به مادری تشبیه می‌کند که دین برآمده از حجاز را همچون طفلی در دامانش پرورد، و پدر یعنی فرهنگ سامی، همانند غالب پدران فقط عامل پدید آورنده بود. از این گفته‌ی اقبال به خوبی مشهود است که سهم عظیم فرهنگ و سنّت‌های ایرانی در پرورش و بار وری اسلام به همان میزانی است که یک مادر در پرورش فرزندش دارد، یعنی تمامی زحمات یا حدّاقّل بیشتر آن بر دوش این فرهنگ بوده است. او می‌گوید: «تمدّن اسلامی حاصل اختلاط تفکّرات آریایی و سامی است. به کودکی می‌ماند که لطافت را از مادری آریایی و صلابت را از پدری سامی به ارث برده باشد.» مطالعات عمیق و گسترده‌ی اقبال در این زمینه او را به نتیجه‌ی شگفتی می‌رساند و آن این که اگر ایران نمی‌بود، اسلام به کمال نمی‌رسید. از همین رو به صراحت اعلام می‌دارد که «اگر اعراب نمی‌توانستند ایران را فتح کنند، تمدّن اسلامی ناقص می‌ماند.» این را نه زرین کوب گفته، نه پورداوود، و نه نقل به مضمون از شاهنامه است. این را اقبال گفته. این یکی از آن خم‌هایی است که آن را در نمی‌گشایند. او از این هم پیشتر رفته می‌گوید، «مسلمانان با فتح ایران به همان اندازه سیراب شدند که رومیان از فتح یونان.»[1] و می‌دانیم که مبانی فرهنگ و تمدّن غرب ریشه در یونان دارد و حذف آن غرب را بی‌هویّت می‌سازد.

اقبال از جمله نوادری است که ایران را به درستی معنا کرد. او از دانشمندان و عالمان ایرانی با افتخار بسیار نام می‌برد و آنها را نه تنها مایه‌ی فخر دنیای اسلام، بلکه موجب مباهات فرهنگ جهانی می‌داند. در کتاب سیر فلسفه در ایران می‌گوید: غزّالی پانصد سال پیش از دکارت اصل تشکیک را مطرح کرد. کتاب گفتار در روش او چندان به آرای غزالی در المنقَذُ من الضلال نزدیک است که اگر دکارت عربی می‌دانست باید می‌گفتیم که از آرای وی کپیه برداری کرده است. و نیز می‌افزاید اصول فلسفه دکارت همان است که در احیاء العلوم مطرح شده است. به عقیده‌ی وی غزّالی هفتصد سال پیش از دیوید هیوم انگشت بر اصل علیّت گذاشت.

۱. سونش دینار، تألیف م. ب. ماکان، ص ۱۱۷.

در مورد تأثیر فلسفه‌ی یونان بر فکر ایرانی به خلاف همه می‌گوید: «فکر لطیف ایرانی به یاری فلسفه‌ی یونانی به خود آمد، از آن نیرو گرفت و سپس آن را درخود مستحیل کرد.» در مقدمه‌ی **پیام مشرق** که پاسخی است به **دیوان غربی** گوته می‌گوید:

«گوته در **دیوان غربی** *روح ایرانی را در کالبد ادبیّات آلمان دمیده است.*» در ستایش از زرتشت پیامبر ایرانی می‌گوید «تردیدی نیست که زرتشت توانست درباره‌ی ذات غایی هستی رأی فلسفی ژرفی ارایه دهد، طوری که در فلسفه‌های دوره‌ی جدید رخنه کند. فلسفه‌ی یونان باستان از آرای وی بهره برد و گنوستیک‌های عارف مشرب مسیحی از نفوذش برکنار نماندند. افکار او حتا به برخی از نظام‌های فلسفی مغرب زمین نیز نفوذ کرد... زرتشت در خور حرمت عظیم است زیرا نه تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان عینی نگریست، بلکه کوشید ثنویّت را در وحدتی والاتر بنشاند...» درباره‌ی ابن سینا می‌گوید: «او نخستین فیلسوف در دنیای اسلام بود که برای تنظیم دستگاه فلسفی مستقل تلاش ورزید.» اقبال به سهروردی عنوانِ «حکیم شهید» می‌دهد و نه «شیخ مقتول». او در ستایش از ایران دوستی سهروردی می‌نویسد: «سهروردی شخصیّتی ممتاز داشت. از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام‌پردازی برخوردار بود، از اینها بالاتر نسبت به سنّت‌های اصیل ایرانی وفادار بود. هیچ موضوعی از انتقاد این فرزانه تیزاندیش برکنار نماند. او در سراسر نظام فکری خود هماهنگی تامی میان عقل وعاطفه برقرار ساخت و از این رو بیش از سایر متفکّران از عهده‌ی تسخیر اذهان برآمد و بر اثر آن از رشک واپسگرایان معاصر خود آسیب دید. اینان به دلیل کوته فکری او را به سختی آزردند و حتا پس از شهادت او هم آرام نیافتند و این شهید بزرگ عالم علم را در زمره‌ی شهیدان نیاوردند و به تحقیر «شیخ مقتول» خواندند.» اقبال از اناالحق حلّاج تعریف تازه‌ای به دست می‌دهد و می‌گوید: «او با گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش، واقعیّت و جاودانگی من بشری را در شخصیّتی ژرف‌تر تحقّق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند. گفته‌ی حلّاج تقریباً اعتراضی به نظر می‌رسد که متوجّه متکلّمان است.» درباره‌ی جمال الدّین اسدآبادی می‌گوید: «ژرف‌نگری او در تاریخ فکر و حیات

اسلامی، با تجربه‌ی وسیعش از آدمیان و اطوار و آدابشان او را حلقه‌ی اتّصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته است.» درباره‌ی ابوعلی مسکُویه مؤلّف جاویدان خرد می‌گوید: «او اوّلین متفکّر دنیای اسلام بود که نظریه‌ای روشن و از بسیاری جهات نو، در باب منشأ انسان ارائه داد.»

درباره‌ی فخرالدّین عراقی، به عنوان یک عالم و متفکر، می‌گوید: «این عارف با فرهنگ، تجربه‌ی روحانی خویش را از زمان و مکان به شیوه‌ای عقلانی در عصری تفسیر کرده است که هیچ خبری از فرضیّه‌ها و مفاهیم ریاضیات و فیزیک جدید نبوده است.» اقبال به همین سان از بسیاری از دیگر دانشمندان و عارفان و اندیشه‌مندان ایرانی ستایش می‌کند که ذکر همه‌ی آنها حتّا به اختصار، ساعت‌ها فرصت می‌طلبد.

مهمترین‌شان عبارتند از: سلمان فارسی، بایزید بسطامی، زکریّای رازی، ابونصرفارابی، ابوریحان بیرونی، فخررازی، خواجه نصیرطوسی، سیّدعلی همدانی، قطب الدین گیلانی، جلال الدّین محمد دوانی، ملّاصدرا و ملّاهادی سبزواری. او حتا ازمانی و مزدک هم نقدی نزدیک به تمجید ارایه می‌دهد.

اقبال در آثار منظوم خود سی بار از جام جم، ۲۰ بار از ایران، ۲۵ بار از کلمه‌ی عجم و به کرّات از پادشاهان ایران باستان یاد می‌کند و همه را مرادف شوکت، اقتدار، افتخار، عظمت و شکوفایی فرهنگی به کار می‌برد:

عجم بحری است ناپیدا کناری　　　که در وی گوهر الماس رنگ است

در **جاویدنامه** در تعریف از برتری هری از شاعران باستانی که بسیار مورد احترام هندیان است می‌گوید:

کارگاه زندگی را محرم است　　　او جم است و شعر او جام جم است

اقبال نیز همانند دموکرتیوس که سطوت و عظمتی بیش از اقلیم پارس در ذهنش نمی‌گنجید و لذّت اندیشیدن را با آن برابر می‌گرفت و می‌گفت: «یک لحظه اندیشیدن را با اقلیم پارس برابر نمی‌کنم» می‌گوید:

به مُلک جم ندهم مصرع نظیری را　　　«کسی که کشته نشد از قبیله‌ی مانیست»

در اسرار خودی بالاترین حدّ اقتدار را در دارا و جم می‌بیند و از این رو می‌گوید:

از محبّت چون خودی محکم شود　　　قوّتش فرماندهٔ عالم شود
در خصومات جهان گردد حَکَم　　　تابعِ فرمان او دارا و جم

همین مضمون را در غزلی به صورتی دیگر بیان می‌دارد.

با نشئهٔ درویشی، در ساز و دمادم زن　　　چون پخته شوی خود را بر سلطنت جم زن

و باز در غزلی دیگر می‌گوید:

عیار فقر ز سلطانی و جهانگیری است　　　سریر جم بطلب، بوریا چه می‌جویی؟

و در غزلی دیگر افکار خود را شرابی می‌داند که در مینای زبان فارسی که از آن به شیشهٔ عجم تعبیر می‌کند، ریخته شده:

شراب میکدهٔ من نه یادگار جم است　　　فشردهٔ جگر من به شیشهٔ عجم است

وقتی از استغنای مردان حق سخن می‌گوید. سطوت کوه و ید بیضای حکیم را با شکوه کلاه جم برابر می‌گیرد:

سطوت از کوه ستانند و به کاهی بخشند　　　کُلهِ جم به گدای سر راهی بخشند
در ره عشق فلان بن فلان چیزی نیست　　　ید بیضای حکیمی به سیاهی بخشند

و همین مضمون را به صورتی دیگر هم بیان داشته:

تخت جم و دارا سر راهی نفروشند　　　این کوه گران است، به کاهی نفروشند

آوازهٔ اقبال در جهان، ابعاد مختلف دارد ولی در ایران بیشتر به سبب شعرش شهرت یافته است ـ آنچه که خود او آن را فقط وسیله‌ای برای بیان مکنونات ضمیرش می‌دانسته و به جنبهٔ هنری و زیبایی‌شناسی آن ـ به رغم آن که هر دو را داراست ـ توجّه نداشته است. شعرش در ایران بسیار زود رواج یافت و همراه با آن، نام وی برای مردم ما به مصداق «دل را به دل راه است» نامی مأنوس و آشنا گردید. با آن که به ایران سفر نکرد ولی دلبستگی و علاقه‌اش به ایران و فرهنگ آن چندان شدید بود که گاه از

کلامش بوی فراق عاشقی دلسوخته حس می‌شود، چندان که گویی همه‌ی ذرّات وجودش ایران را فریاد می‌کنند. از همین روست که به زبان فارسی و به پاسداران و بزرگانش عشق می‌ورزد و زیباترین و دلنشین‌ترین سروده‌های خود را در قالب کلمات این زبان می‌ریزد ـ مفاهیمی که به اعتقاد او به هیچ زبانی نمی‌توان بیان داشت. اقبال، به عنوان فرزانه‌ای کم‌نظیر، با روی آوردن به زبان فارسی و ارج نهادن و مطرح نمودن فرهنگ برآمده از آن به مردم جهان، دلیل استواری شد در مایه‌ور بودن این فرهنگ و آن زبان. او با تعمّق در دواوین شعرای فارسی به خصوص مولوی، حافظ، سعدی، امیرخسرو، نظیری نیشابوری، منوچهری، سلمان ساوجی، عرفی، صائب، جامی، سنایی، عراقی و بابافغانی دیوان اشعاری از خود به جای نهاد که محتوای آن همسنگ آثار شعرای تراز اوّل زبان فارسی است. بسیاری از سروده‌های او اعمّ از غزل یا مثنوی تحت تأثیر آثار متقدّمین و در استقبال از سبک و شیوه‌ی بیان آنهاست. نظیر مثنوی‌هایی که در تبعیّت از مولوی و محمود شبستری سروده، یا غزل‌هایی که در استقبال از شعرای معروف ایران ساخته است. ولی آنچه شعر او را ممتاز می‌سازد حرف تازه‌یی است که در قالب‌های کهن می‌ریزد. این نکته‌یی است که خود نیز بدان واقف بوده:

**سخن تازه زدم، کس به سخن وا نرسید		جلوه خون گشت و نگاهی به تماشا نرسید**

در قطعه‌یی می‌گوید:

**ره عراق و خراسان زن‌ای مقام شناس		به بزم اعجمیان تازه کن غزل خوانی**

در غزلی می‌گوید:

**معنی تازه که جوییم و نیابیم کجاست؟		مسجد و مکتب و میخانه عقیم‌اند همه**

در مجموعه‌ی نقش فرنگ می‌گوید:

**بیا که تازه نوا می‌تراود از رگ ساز		می‌ای که شیشه گدازد به ساغر اندازیم**
**مغان و دیر مغان را نظام تازه دهیم		بنای میکده‌های کهن براندازیم**

به سبب همین نو جویی است که اقبال به رغمِ ستایش از شاعران اندیشه‌مند ایرانی، بیشتر تحت تأثیر ساختارهای کلامی آنان است تا مضامین مطرح در دیوانشان. او در همان قالب‌ها مفاهیم مورد نظر خود را چنان با شیوایی بیان می‌دارد که به حق باید گفت از مضامین اشعاری که به اقتفا یا استقبال آنها پرداخته قابل تأمل‌تر و عمیق‌ترند. به عنوان نمونه می‌توان از اشعاری که در استقبال از غزل‌های مولوی، حافظ، جامی و عرفی سروده مثال آورد که در همه‌ی آنها بدون استثنا سخن وی تأثیرگذارتر و ژرف‌تر است.

مولوی غزلی دارد با مطلع:

چمن، که تا قیامت گل او به بار بادا — صنمی، که بر جمالش دو جهان نثار بادا

تن من به ماه ماند که ز مهر می‌گدازد — دل من چو چنگ زهره، که گسسته تار بادا

در این غزل هیچ اندیشه‌ای به معنای حقیقی کلمه مطرح نمی‌شود. ولی اقبال در همین وزن و ردیف و قافیه با همان مفردات و ترکیبات اندیشه‌هایی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و ملّی را مطرح می‌سازد بی آن‌که فضای لطیف شعر تغزّلی لطمه‌ای ببیند:

عرب از سرشک خونم، همه لاله‌زار بادا — عجم رمیده بو را، نفسم بهار بادا

حذر از خرد که بندد، همه نقش نامرادی — دل ما برد به سازی که گسسته تار بادا

تو جوان خام سوزی، سخنم تمام سوزی — غزلی که می‌سرایم به تو سازگار بادا

چو به جان من درآیی، دگر آرزو نبینی — مگر این که شبنم تو، یم بی کنار بادا

نشود نصیب جانت که دمی قرار گیرد — تب و تاب زندگانی به تو آشکار بادا

حافظ غزلی دارد با مطلع:

ای فروغ حسن ماه از روی رخشان شما — آب‌روی خوبی از چاه زنخدان شما

که مثل غالب سروده‌هایش آکنده از زیبایی و حلاوت محض ولی عاری از اندیشه‌ی ناب است. ولی اقبال که خود معترف است «کلام حافظ همچون جواهرِ درخشان و الماسِ تراش خورده است و حلاوت و دلنشینی چهچه‌ی بلبل را دارد» در

استقبال از این غزل او یکی از معروف‌ترین غزل‌هایش را خلق می‌کند که در آن همدلی و همزبانی خود را با جوانان ایران ابراز می‌دارد. غزلی بسیار تأمّل برانگیز با مطلع:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما　　ای جوانان عجم! جان من و جان شما

که غالب مردم ایران آن را به حافظه دارند.

جامی عارف و اندیشمند بزرگ غزلی دارد با مطلع:

طرف باغ و لب جوی و لب جام است اینجا　　ساقیا خیز که پرهیز حرام است اینجا

لب نهادی به لب جام و ندانم من مست　　که لب لعل تو، یا باده؟ کدام است اینجا

از زیبایی این غزل هر چه بگوییم کم گفته‌ایم ولی اندیشه‌ای در آن نمی‌یابیم، اما اقبال در همین قالب اندیشه‌ای عمیق، سازنده و نو را ارائه می‌دهد و نظرات چند مکتب فلسفی را با اشارات ظریف در تاثیر برتری عشق بر عقل بیان می‌دارد که به واقع حیرت‌انگیز است:

هست این میکده و دعوت عام است اینجا　　قسمت باده به اندازه‌ی جام است اینجا

حرف آن راز که بیگانه‌ی صوت است هنوز　　از لب جم چکیده است و کلام است اینجا

نشئه از حال بگیرند و گذشتند ز قال　　نکته‌ی فلسفه، دُردِ ته جام است اینجا

ما در این ره نفس دهر بر انداخته‌ایم　　آفتاب سحر او لب بام است اینجا

ای که تو پاس غلط کرده‌ی خود می‌داری　　آنچه پیش تو سکون است، حرام است اینجا

فخرالدّین عراقی که از چهره‌های محبوب اقبال است، غزل بسیار معروفی دارد که از زیباترین غزلیّات فارسی است:

نخستین باده کاندر جام کردند　　ز چشم مست ساقی وام کردند

به گیتی هر کجا درد دلی بود　　به هم کردند و عشقش نام کردند

سر زلف بتان آرام نگرفت　　ز بس دلها که بی آرام کردند

اقبال در اقتفا و استقبال از این غزل و با به کار گرفتن همان مفردات و ترکیبات عراقی، به مکتب وحدت و جودی و کسانی که مردن و فنا شدن را به عنوان یک ارزش

مطرح می‌سازند می‌تازد و در عین حال «فلسفه‌ی خودی» را که حاصل اندیشه‌ی اوست مطرح می‌سازد.

فنا را باده‌ی هر جام کردند   چه بی دَردانهِ* او را عام کردند
تماشا گاه مرگ ناگهان را   جهان ماه و انجم نام کردند
قرار از ما چه می‌جویی که ما را   اسیر گردش ایّام کردند
خودی در سینه‌ی چاکی نگهدار   ز این کوکب، چراغ شام کردند

در خور توجّه است که این سروده‌ها از کسی است که حتا نمی‌توانسته زبان فارسی را به راحتی صحبت کند، ولی با این حال نبوغ و استعداد شگفت‌آور وی موجب خلق آثاری کم‌نظیر شدند. بنابر این می‌توان حدس زد که اگر اقبال نیز زاده و پرورده‌ی شیراز می‌بود ـ شهری که بدان عشق می‌ورزید ـ طوطیان هند پس از ششصد سال بار دیگر شکر شکن می‌شدند. او نیز همانند همام تبریزی که می‌نالید:

همام را سخن دلفریب بسیار است   ولی چه سود که بی‌چاره نیست شیرازی

همین تأسّف را در دل داشته است.

اقبال بارها از شیراز نام می‌برد و آن را به طور تلویحی نماد فرهنگ ایران از آغاز تاریخ تا به امروز معرّفی می‌کند. هر جا که نامی از مولد حافظ و سعدی به میان می‌آورد حسرتی در پس پشت کلامش احساس می‌شود:

صبا به مولد حافظ سلام ما برسان   که چشم نکته وران خاک آن دیار افروخت

و در غزلی دیگر می‌گوید:

تنم گلی ز خیابان جنّت کشمیر   دل از حریم حجاز و نواز شیراز است

و باز در غزلی دیگر با اشاره به بیت معروف حافظ:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را   به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

*. بی دردانه: باسنگدلی؛ با بی‌رحمی.

با تأسّف از انحطاط شرق و برنیامدن اندیشه‌های بزرگ و عالمگیر می‌گوید:

دگـــر بــه مــدرسه‌های حــرم نــمی‌بینم   دل جـــنید و نگـــاه غـــزالی و رازی

به دست ما نه سمرقند و نه بـخارایی است   دعــا بگــو ز فــقیران بـه تـرک شـیرازی

از همین مختصر که گفته آمد می‌توان دریافت که اقبال شیفته و شیدای ایران است. نام ایران برای او قداستی همپایه و همتراز نام‌های متبرّک و مقدّس دارد. او جان خود را با جان مردم ایران در پیوند می‌بیند. مثنوی مولوی را «قرآن پهلوی» می‌خوانـد. ایـران آرمان‌شهر اقبال عظیم‌الشأن است. آرزویش در آخرین ایّام حیات این بـوده کـه دو سرزمین را ببیند، یکی مدینه و دیگری ایران. اگر در مورد مدینه گفته است:

خاکِ یثرب از دو عالم خوش‌تر است   ای خوشا شهری که در آن دلبر است

لاله‌ی وجودش را پرورده‌ی فرهنگ بوستانی به نام ایران می‌دانـد و از هـمین رو جانش را با روح این بوستان در پیوند می‌بیند:

چون چـراغ لاله سـوزم در خـیابان شـما   ای جوانان عجم! جان مـن و جـان شـما

گرد من حلقه زنید، ای پیکران آب و گل   آتشـــی در سـینه دارم از نـیاکـان شـما

اقبال، همانند حافظ به کلیّت فرهنگ ایران نظر دارد، چنان که در بیت اخیر تلمیحی ناخودآگاه و شاید هم آگاهانه به تقدّس آتش در نزد ایرانیان باستان دارد و این یادآور توجّهی است که حافظ در این خصوص نشان می‌دهد:

از آن بــه دیـر مـغانم عـزیز مـی‌دارنـد   که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست

ولی اقبال پیامی عمیق‌تر از حافظ دارد:

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان هزار باده‌ی ناخورده در رگ تاک است.

او در سروده‌های خود برای ذکر مثال و دلیل از پدیده‌های طـبیعی ایـران بسـیار استفاده کرده است و حتا برخی از آنها را به عنوان نماد به کار برده است. در**جاویدنامه** که منظومه‌ای است به سبک **ارداویرافنامه**، **رسالة الغفران**، **سیرالعباد** و **کـمدی الاهـی**، خـود را «زنده رود» می‌نامد و مولوی دلیل راه او در این معراج‌نامه است. شخصیّت‌های معروف

این منظومه که به همراه مولوی با آنها ملاقات می‌کند و به بررسی اندیشه شان می‌پردازد غالباً ایرانی هستند که در مجموع نشان از تعلّق خاطر او به ایران دارد. وقتی می‌خواهد از استواری و صلابت مثال بیاورد از الوند و بیستون سخن می‌گوید:

زمین به پشت خود الوند و بیستون دارد　　　غبار ماست که بر دوش او گران بوده است

این که اقبال همه‌ی وجودش ایران را فریاد می‌کند، این که همه‌ی هست و نیستش بوی ایران را می‌دهد، این که عشق به ایران آتش به همه رخت و پختش در افکنده، این که در کنار هیمالیای آسمانسای از شکوه و استواری دماوند و الوند سخن ساز می‌کند، این که از کنار گنگِ عظیم از زاینده رود «سخن تازه» می‌زند و آن را بارزترین شاهد طبیعی در اثبات «خودی» می‌داند:

ای خوش آن جوی تُنُک مایه که از ذوق خودی　　　در دل خاک فرو رفت و به دریا نرسید

این که از شهرهای کوچک ایران نظیر خوانسار و کاشان سخن می‌کند، این که خود را در ارتباط با مردم ایران یک روح در دو قالب می‌بیند، این که پایان‌نامه دکترای خویش را به «سیر فلسفه در ایران» اختصاص می‌دهد، این که آرزوی تعالی این سرزمین را در دل می‌پروراند، دلیلش را باید در همین خاک تربت گونه جست. خاکی که در هر قدمش مردمک چشم نگاری اندیشه‌مند نهان است که نهمار دانش و فرهنگ بوده، همانها که این خاک را به نظر و با بینش والایشان در طول تاریخ چند هزار ساله‌اش کیمیا کرده‌اند. از پدید آورندگان زند و پازند گرفته تا تفسیر المیزان، از باربد و نیک گرفته تا ابوالحسن صبا و روح الله خالقی، از مانی گرفته تا کمال الملک، از معبد آناهیتا گرفته تا مساجدی که شکوهشان به گنبد آسمان پهلو می‌زند، از خداینامک‌ها گرفته تا «آخر شاهنامه» بی‌جهت نیست که اقبال، همانند شیخ اشراق، به کلّ این فرهنگ می‌اندیشد و آن را مورد ستایش قرار می‌دهد.

شیفتگی او به ایران و آگاهی و اطّلاع وی از تاریخ و فرهنگ این سرزمین چندان زیاد است که نمی‌توان او را غیر ایرانی دانست. حقیقت رابخواهیم اقبال را به دو دلیل می‌توان ایرانی به شمار آورد. نخست این که ایرانی بودند به پوست و گوشت و استخوان

و کارت ملّی نیست. ای بسا کسانی که همه‌ی این شرایط را دارند ولی نمی‌توان آنها را ایرانی دانست. از این کسان در اطرافمان فراوانند که نیازی به ذکر مثال نیست. اوّلین شرط برای ایرانی بودن هر کسی این است که دارای روح ایرانی باشد؛ روحی که در مقطع خاصّی از تاریخ دیرپای این سرزمین شکل نگرفته باشد. صاحب چنین روحی همانند سهروردی می‌داند که پیش از آن‌که از حجاز خبر آورند که «الله نورالسموات و الارض» نیاکانش آن را می‌دانستند و بدان باور داشتند. آن که دارای چنین روحی است همانند اقبال شیفته‌ی کلّ فرهنگ برآمده از این خاک می‌شود و اگر نویسنده‌ی **حکمة الاشراق** را شیخ شهید می‌نویسد و حکمت خسروانی را مطرح می‌سازد، اقبال **سیر فلسفه در ایران** را از بامداد تاریخ این کشور آغاز می‌کند تا ثابت شود که امثال غزّالی و ابن‌سینا و فارابی و سنایی نتیجه‌ی طبیعی یک جریان اصیل سیّال می‌باشند. بنابراین اگر این عامل، یعنی روح ایرانی داشتن، در کسی نباشد عوامل جسمانی و محیطی و اَسنادی نمی‌توانند دلیلی بر ایرانی بودنش باشند. تعلّق جسمانی و نسب بردن، عوامل ثانوی هستند. دلیل دیگری که باید در مورد ایرانی بودن اقبال ارایه داد این است که او از خانواده‌های کشمیری ایرانی الاصل است که در حدود دویست و پنجاه سال پیش، از آیین برهمن به دین اسلام روی آوردند. چنان که اقبال با توجه به این موضوع می‌گوید:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی — برهمن زاده‌ای، رمز آشنای روم و تبریز است

و یا در غزلی دیگر می‌گوید:

مرا گر چه به بتخانه پرورش دادند — چکید از لب من، آنچه در دل حرم است

جدّ اعلای اقبال یکی از این مردم بود که آنان را «سپرو» می‌خواندند، یعنی کسی که پیش از همه شروع به خواندن کند، زیرا زمانی که مسلمانان بر کشمیر مسلّط شدند، سپروها نخستین کسانی بودند که به سوی زبان پارسی کشانده شدند و چون ایرانی الاصل بودند ناخود آگاه به ایران و زبان و فرهنگ آن علاقه نشان می‌دادند. به قول مولوی:

رگ رگ است، این آب شیرین، آب شور — در خلایق می‌رود تا نفخ صور

حاصل سخن این که اقبال جسمش پاکستانی، ولی روحش ایرانی است.

او واله و شیدای ایران بود. نام او برای خوانندگان آثارش در سراسر جهان یاد آور نام ایران است، آرزوهای او آرزوهای ماست، زبان او زبان ماست، او با ما همدل و همزبان است، مروّج زبانی است که در این سرزمین قوام یافته و فرهنگی که از این خاک سربرآورده. بنابراین اعتلای نام او، اعتلای نام و هویّت جمعی ماست، رایحه‌ی اندیشه‌هایی که او مرّوج آن است، هر انسان نیک اندیش را چنان مست می‌کند که دلش از دست می‌رود، زیرا او بوی خوش ایران را می‌دهد.[۱]

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: مجموعه‌ی ۲۴ جلدی «بازنگری آثار و افکار اقبال» تألیف: م. ب. ماکان.

برخی از اصطلاحات و تعبیرات ویژه‌ی اقبال در اسرار و رموز

دکتر شاهد چوهدری*

علّامه محمّد اقبال متولّد ۱۸۷۷ م / ۱۲۹۴ ه‍. و متوفّی ۱۹۳۸ م / ۱۳۵۸ ه‍، در آغاز جوانی به شعر و شاعری علاقه داشت و به زبان پنجابی و زبان اُردو شعر می‌سرود. در دوران دانشجویی در دانشکده‌های دولتی و اسلامی لاهور نیز با وجود کار و فعالیّت آموزشی و درسی به گفتن شعر ادامه داد. شعرهایش اکثراً در محافل ادبی و انجمن‌های دینی و مذهبی و جلسه‌های اجتماعی خوانده می‌شد و چون اشعارش بسیار دل‌انگیز و جذّاب بوده، بسیار شهرت یافت زیرا این اشعارِ اقبال، دارای هدف بود.

علّامه اقبال به سرودن اشعار به صورت پراکنده ادامه داد. پس از پایان تحصیلات در شهر سیالکوت و لاهور، در سال ۱۹۰۵ به انگلیس رفت و در رشته‌ی حقوق در دانشگاه کمبریج عالی‌ترین مدرک حقوق و سپس در آلمان در رشته‌ی فلسفه درجه‌ی دکترا گرفت و به سال ۱۹۰۸ به موطن خود برگشت.

او در دبیرستان و دانشکده زبان فارسی خوانده بود امّا هنگام تحصیل در رشته‌ی

---

*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ایران.

فلسفه در موضوع «سیر فلسفه در ایران» تمام آثار فلسفی و عرفانی و ادبی را مطالعه کرده زبان فارسی را به حدّ اعلا فراگرفت و این یادگیری زبان فارسی، کتابی بود. خداوند بزرگ به وی حافظه‌ی بسیار قوی اعطا نموده بود که هر چه را می‌خواند، حفظ می‌شد، بنابراین از تمام آثار شاعران ایران استفاده می‌کرد.

در میان این شاعران، شعرای عارف بیشترین تأثیر بر وی گذاشتند مانند سنایی غزنوی، عطّار نیشابوری، جلال الدین محمّد بلخی معروف به مولانا رومی، مولانا عبدالرّحمن جامی و غیره؛ اما فلسفه‌ی مولانا رومی، او را چنان تحت تأثیر عمیق قرار داد که او در آن حل شد و افکار خویش را با افکار مولانا هماهنگ ساخت. اشعار بسیار زیادی از مثنوی معنوی را حفظ داشت و به روانی، آنها را در گفته‌های خود به کار می‌برد. بنابر این او حتّا در اشعار اردُوی خود نیز، جا به جا ابیاتی از مولانا را نقل می‌کند و گاهی احساس نمی‌توان کرد که این ابیات از مولاناست.

علّامه اقبال هیچ‌گاه به سرزمین ایران پانگذاشت. زمان اقبال، زمانی بسیار متشنّج و بحرانی بود. استعمار انگلیس تمام شبه قارّه و جنوب ایران و دیگر کشورهای جهان را در دست داشت و ظاهر است که انگلیسی‌ها اجازه نمی‌دادند که مسلمانان شبه قارّه به افغانستان و ایران و ترکیه مسافرت کنند و همچنین مسلمانان کمتر از دیگر کشورهای اسلامی به شبه قارّه می‌رفتند. در چنان وضعیّت سیاسی، علّامه اقبال نیز نمی‌توانست به ایران وارد شود، اگر چه او شدیداً آرزوی دیدن این کشور را داشت.

زبان فارسی در شبه قارّه‌ی پاکستان و هند، اگر چه سابقه‌ی تقریبی یک‌هزار ساله داشت ولی چون از مرکز زبان دور افتاده بود ظاهراً زبان‌های محلّی و اُردو و هندی در آن تأثیر و نفوذ کرده اصطلاحات تازه‌ای به وجود آمده بود که مطابق طبیعت مردم آن سرزمین ساخته می‌شد. واژه‌های زبان فارسی در اشعار اقبال از همه‌ی شاعران اُردو زبان بیشتر دیده می‌شود و اقبال، ابیات فارسی را نیز لا به لای اشعار اُردوی خود به مهارت خاص می‌آورد چنان که خواننده احساس بیگانگی نسبت به آنها ندارد. گاهی یک مصرع اُردو و مصرع دیگر به فارسی (ملمّع) می‌نویسد و گاهی چند بیت یا یک

غزل کامل میان اشعار اُردوی خود می‌گنجاند و مثال‌های زیادی از این قبیل می‌توان آورد که کلیّات اُردوی وی پر از چنین ابیات و اشعار است.

اقبال بیشتر آثار شعری خویش را به فارسی سرود. اگر چه بسیاری از فارسی زبانان فارسی اقبال لاهوری و فارسی شاعران شبه قاره را قبول ندارند ولی باید دانست که آنهم زبان فارسی است امّا به لهجه‌ی مخصوص و نمی‌توان آن را فارسی ندانست، چنان که در ایران صدها لهجه‌ی فارسی وجود دارد. امّا فارسی اقبال لاهوری از تمام شاعران فارسی زبان شبه قارّه آسان‌تر، سلیس‌تر و روان‌تر است که هر خواننده‌ی ایرانی را، اگر تعصّب نداشته باشد به خود جلب می‌کند. ممکن است بعضی از اصطلاحات و تعبیرات و واژه‌ها به معانی دیگری و جدیدی به کار رفته باشد و ممکن است واژه‌ای فارسی با معنی قدیم استعمال کرده باشد که اکنون در ایران متروک شده است اما این تحوّل یک زبان به تکامل است که در اثر مهاجرت زبان فارسی به وجود آمده است.

واژه‌های اُردو شده‌ی فارسی که اکنون در ایران از رواج افتاده‌اند در زبان اُردو بنا به مقتضیات و نیازهای زبانی به معانی دیگری درآمده‌اند. در این مقاله‌ی مختصر، واژگان و اصطلاحات و تعبیرات خاصّ علّامه اقبال را که در مثنوی‌های **اسرار خودی و رموز بیخودی** چاپ تهران، کتابخانه‌ی سنایی، ۱۳۴۹ صص ۵ ـ ۱۱۵آورده شده است به کار برده، توضیح می‌دهم و متأسفانه به علل زیادی از کتاب‌های دیگر وی استفاده نشده است، زیرا با چنین کار این مقاله‌ی مختصر به یک کتاب تبدیل می‌شد. لذا آنچه در این مقاله آمده فقط از **اسرار و رموز** اقبال لاهوری، موجود در **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری** با مقدمه‌ی شادروان استاد احمد سروش می‌آوریم.

راه شب زدن ص ۵

طی کردن، پیمودن، قطع کردن

راه شب چون مهر عالمتاب زد
گریه‌ی من بر رخ گل آب زد

مصرع کاشتن و شمشیر درودن ص ۵

از شعر، کار شمشیر گرفتن

باغبان زور کلامم آزمود
مصرعی کارید و شمشیری درود

نادر نوا ص ۵

نوای بی‌نظیر، یگانه نوای یگانه

بسکه عود فطرتم نادر نواست
هم نشین از نغمه‌ام ناآشناست

خورشید نوزاییده ص ۵

خورشید تازه به وجود آمده

در جهان خورشید نوزاییده‌ام
رسم و آیین فلک نادیده‌ام

رقص ضیاء ص ۶

رقص نور

بحر از رقص ضیایم بی‌نصیب
کوه از رنگ حنایم بی‌نصیب

هست و بود ص ۶

زندگی، حیات. دنیا، جهان

خو گرِ من نیست چشم هست و بود
لرزه بر تن خیزم از بیم نمود

بام ص ۶

بامداد، صبح، سحر

بامم از خاور رسید و شب شکست
شبنم نو بر گل عالم نشست

زرتشتیان آتش ص ۶

آتش پرستان

انتظار صبح خیزان می‌کشم
ای خوشا زرتشتیانِ آتشم

زخمه ص ۶

مضراب، آلتی برای نواختن ساز

نغمه‌ام از زخمه بی‌پرواستم
من نوای شاعر فرداستم

قُلزُم ص ۶

دریا، اقیانوس

قلزم یاران چو شبنم بی‌خروش
شبنم من مثل یم طوفان به دوش
گفت با خود عقده‌ی ما مشکلست
قلزم غم‌های ما بی‌ساحل است

ص ۲۲

رخت ناز از نیستی بیرون کشیدن ص ۶

ظاهر شدن، جلوه‌گر شدن، پدید آمدن، متولد شدن

رخت ناز از نیستی بیرون کشید
چون گل از خاک مزار خود دمید

گام ناقه ص ۶

پای شتر ماده (بی‌صدا)

کاروان‌ها گر چه زین صحرا گذشت
مثل گامِ ناقه کم غوغا گذشت

پیش خیز ص ۶

پیشکار، نوکر، خدمت‌گزار

عاشقم، فریادْ ایمانِ من است
شور حشر از پیش خیزانِ من است

علم و فن از پیش‌خیزان من است
علم و فن از خانه زادان من است

عَمّان ص ۷

دریای عمان، دریا

در نمی‌گنجد به جُو عمّان من
بحرها باید پی توفان من

بالیدگی ص ۷

نشو و نما، بزرگ شدن، رشد کردن

غنچه کز بالیدگی گلشن نشد
در خور ابر بهار من نشد
قطره تا همپایه‌ی دریا شود
ذرّه از بالیدگی دریا شود

پنجه کردن ص ۷

مبارزه کردن، زور آزمایی کردن

پنجه کن با بحرم ار صحراستی
برق من درگیر اگر سیناستی

برات کردن ص ۷

قسمت و مقدّر کردن

چشمه‌ی حیوان، براتم کرده‌اند
محرمِ را ز حیاتم کرده‌اند

کاوش ایّام ص ۷

رنج روزگار، سختی زمان

ساقیا برخیز و می در جام کن
محو از دل کاوش ایّام کن

شعله‌ی آبی ص ۷

اشک

شعله‌ی آبی که اصلش زمزم است
گر گدا باشد پرستارش جم است

پرستار ص ۷

پرستنده، بنده، غلام

شعله‌ی آبی که اصلش زمزم است
گر گدا باشد پرستارش جم است

پای کبک از خونِ باز احمر کردن ص ۷

پیروز شدنِ کبک بر باز، کشتن کبک باز را

خامشی را شورش محشر کند
پای کبک از خونِ باز احمر کند

مهتاب بر شبِ اندیشه ریختن ص ۸

نورانی کردن اندیشه‌ی تاریک

خیز و در جامم شرابِ ناب ریز
بر شبِ اندیشه‌ام مهتاب ریز

روشناس شدن، بودن ص ۸

آشنا شدن

گرم رو از جستجوی نو شوم
روشناسِ آرزویِ نو شوم

چشمِ اهل ذوق را مردم شدن ص ۸

برای چشم اهل ذوق بینایی و نور شدن

چشمِ اهل ذوق را مردم شوم
چون صدا در گوشِ عالم گُم شوم

آفتاب ص ۸

خورشید

ذرّه از خاک بیابان رخت بست
تا شعاع آفتاب آرد به دست

خامشی از یا رب آباد بودن ص ۸

در خاموشی و سکوت یارب یارب گفتن و به یاد خدا بودن

شب دلِ من مایل فریاد بود
خامشی از یاربم آباد بود

شِکوه آشوب غم دوران بودن ص ۸

از ظلم‌های روزگار شکوه داشتن

شکــــوه آشـــوب غـــم دوران بُـدم

از تـــهی پـــیمانگی نـــالان بُـدم

تهی پیمانگی ص ۸

بی‌مایه بودن، بی‌مایگی

شکــــوه آشـــوب غـــم دوران بـدم

از تـــهی پـــیمانگی نـــالان بـدم

پر کاله ص ۹

شعله، زبانه‌ی آتش

خـنده را سـرمایه‌ی صـد ساله ساز

اشک خـونین را جگـر پـرکاله ساز

چون سپند، در گره هنگامه داشتن ص ۹

در دل خاموش خود، فریاد داشتن

در گـره هـنگامه داری چـون سـپند

مـــحمل خـود بـر سـر آتش بـبند

محمل خود بر سر آتش بستن ص ۹

محمل را در آتش سوزاندن

در گـره هـنگامه داری چـون سـپند

مـــحمل خـود بـر سـر آتش بـبند

جزو بدن ص ۹

عضو و اندام بدن

چـون جـرس آخـر زهـر جـزو بـدن

نـــاله‌ی خـــاموش را بـیرون فکـن

کسوتِ مینا پوشیدن ص ۹

به طراحی و شیشه درآمدن

فـــاش‌گو اسـرار پـیر مـی فـروش

مـوج مـی شـو، کسـوتِ مـینا بـپوش

آیینه‌ی اندیشه را سنگ شدن ص ۹

شیشه‌ای اندیشه را شکستن

سـنگ شـو آیـینه‌ی انـدیشه را

بـر سـر بـازار بشکـن شـیشه را

اندازِ نو ص ۹

شیوه‌ی نو، روش نو، سبک نو

نـاله را انـداز نـو ایـجاد کـن

بـزم را از هـای و هـو آبـاد کـن

آتش به پیراهن شدن ص ۱۰

آتش گرفتن، خشمگین شدن

زیـن سـخن آتش بـه پـیراهـن شـدم

مـثل نـی هـنگامه آبسـتن شـدم

هنگامه آبستن شدن ص ۱۰

سراپا فریاد شدن، پر از فریاد و غوغا شدن

زیـن سـخن آتش بـه پـیراهـن شـدم

مـثل نـی هـنگامه آبسـتن شـدم

جنّت از بهر گوش آراستن ص ۱۰

آرامش گوش پیدا کردن

چـون نـوا از تـار خـود بـرخـاستم

جـنّتی از بـهر گـوش آراسـتم

خودی ص ۱۱

خود بودن، خودشناسی، بر پای خود ایستادن، استغنا انانیت، دست به سوی کسی دراز نکردن، وجود و فرهنگ خود حفظ کردن، آزادی و استقلال خویش را حفظ کردن. فلسفه‌ی مخصوص علاّمه محمد اقبال است که تمام آثار او درباره‌ی همین موضوع دور می‌زند و آن را با

مثال‌های گوناگون و تعبیرات مختلف بیان می‌دارد.

پیکر هستی ز آثار خودی است
هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است

انگاره‌ای ص ۱۱

نقش ناتمام، فکر و خیال، وهم

بود نقش هستیم انگاره‌ای
ناقبولی، ناکسی، ناکاره‌ای

ناکاره ص ۱۱

بیهوده، بیخود، بدرد نخور

بود نقش هستیم انگاره‌ای
ناقبولی، ناکسی، ناکاره‌ای

ملّت بیضا ص ۱۱

ملّت روشن، ملّت اسلام

من که این شب را چومهٔ آراستم
گَرد پای ملّت بیضاستم

ذرّه گشتن و آفتاب انبار کردن ص ۱۱

خورشید را در خود جای دادن

ذرّه گشت و آفتاب انبار کرد
خرمن از صد رومی و عطّار کرد

ماه نو ص ۱۱

هلال، ناتمام، تو خالی

هندی‌ام از پارسی بیگانه‌ام
ماه نو باشم تهی پیمانه‌ام

حُسنِ انداز بیان ص ۱۱

زیبایی شیوه‌ی کلام

حُسنِ انداز بیان از من مجو
خوانسار و اصفهان از من مجو

هندی ص ۱۱

زبان اُردو

گر چه هندی در عذوبت شکر است
طرز گفتار دری شیرین‌تر است

دل به ذوق خرده‌ی مینا بستن ص ۱۱

دل به آن بستن که در شیشه هست.

خُرده بر مینا مگیر ای هوشمند
دل به ذوق خرده‌ی مینا ببند

سوز پی‌هم ص ۱۲

سوز مدام، سوز متوالی، پی در پی

سوزِ پی هم، قسمت پروانه‌ها
شمع، عذر محنتِ پروانه‌ها

عذر ص ۱۲

بهانه

سوزِ پی هم، قسمت پروانه‌ها
شمع، عذر محنتِ پروانه‌ها

اغراضِ عمل ص ۱۲

می‌شود از بهر اغراض عمل
عامل و معمول و اسباب و علل

جز پرستی ص ۱۲

پرستیدن جزء از کُل، پرستیدن غیر خدا

شعله‌ی خود در شرر تقسیم کرد
جُز پرستی عقل را تعلیم کرد

شِکوه سنجِ جوشش دریا شدن ص ۱۲

از سیل دریا شاکی بودن

کوه چون از خود رود صحرا شود
شکوه سنجِ جوشش دریا شود

تاب دمید از خویش یافتن ص ۱۳

در خود قدرت دمیدن و روییدن را پیدا کردن

سبزه چون تاب دمید از خویش یافت
همّت او سینه‌ی گلشن شکافت

از نام غیر سرمایه‌دار شدن ص ۱۴

نام دیگری را برخود حمل کردن مانند نگین انگشتر.

می‌شود سرمایه‌دار نام غیر
دوش او مجروحِ بارِ نامِ غیر

مُدّعا ص ۱۳

آرزو، خواهش

زندگانی را بقا از مُدّعاست
کاروانش را درا از مدّعاست

مُشتِ خاک ص ۱۳

جِسم خاکی، تن خاکی، بدن

آرزو را در دل خود زنده‌دار
تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار

عقل ندرت کوش ص ۱۴

عقلی که همیشه برای ابتکار و تازگی می‌کوشد و تلاش می‌کند

عقل ندرت کوش و گردن تاز چیست
هیچ می‌دانی که این اعجاز چیست؟

زاییدگان ص ۱۴

زاده شدگان، زاده شده، فرزندان

زدگی سرمایه‌دار از آرزوست
عقل از زاییدگان بطن اوست

کوچک ابدال ص ۲۰

مرید کوچک

کوچک ابدالش سوی بازار رفت
از شرابِ بوعلی سرشار رفت

عامل ص ۲۰

اُستاندار، حاکم، والی، فرماندار

عامل آن شهر می‌آمد سوار
همرکاب او غلام و چوبدار

پیشرو ص ۲۰

قراول، طلایه، خادم، جلودار

پیشرو زد بانگ ای ناهوشمند
بر جلوداران عامل ره مبند

ناهوشمند ص ۲۰

بی‌عقل، نادان، بی‌خرد

پیشرو زد بانگ ای ناهوشمند
بر جلوداران عامل ره مبند

جلودار ص ۲۰

استقبال کننده و پیشرو

پیشرو زد بانگ ای ناهوشمند
بر جلوداران عامل ره مبند

دلگران ص ۲۰

ناراحت، رنجیده، آزرده

از ره عامل فقیر آزرده رفت
دلگران و ناخوش و افسرده رفت

حق دستگاه ص ۲۰

دارای قدرت الهی

نامه‌ی آن بنده‌ی حق دستگاه
لرزه‌ها انداخت در اندام شاه

سرمایه‌ی آلام گشتن ص ۲۰

مملو از ترس و وحشت و مصیبت شدن، ترسیدن بی‌نهایت غمگین شدن

پیکرش سرمایه‌ی آلام گشت

زرد مــــثل آفــــتاب شـــام کشت

شیشه‌ی جان گداختن ص ۲۱

نرم کردن، دل نرم ساختن

چـنگ را پـیش قـلندر چـون نـواخت
از نـوایـی شـیشه‌ی جـانش گـداخت

نسل افزا ص ۲۱

زیاد کننده‌ی نسل و نژاد، زیـاده کـننده‌ی افراد خانواده

از وفـــور کـــاه نـســل افـزا بُـدند
فــارغ از انـــدیشه‌ی اعــدا بُـدند

ناسازی تقدیر ص ۲۱

بدبختی، بدی سرنوشت

آخـــر از نـــاسازی تـقدیر مـیش
گشت از تــیر بـــلایی سـینه ریش

سیم ساعد ص ۲۲

سیمین ساعد، نرم بازو، بازوی شکـننده و بی‌زور

مـیش نـتوانـد بـه زور از شیر رست
ســیم سـاعد مـاو او پـولاد دست

انحطاط ۲۲

تنزّل، فرو افتادگی، پستی

شـیر بـیدار از فسـون مـیش خُـفت
انـحطاط خـویش را تـهذیب گـفت

تهذیب ص ۲۲

تمدن، فرهنگ

شـیر بـیدار از فسـون مـیش خُـفت
انـحطاط خـویش را تـهذیب گـفت

عالمِ امکان ص ۲۴

آنچه به جز ذات خداست

زنــده جـان را عـالمِ امکـان خـوشست
مـرده دل را عـالمِ اعـیان خـوشست

عالمِ اعیان ص ۲۴

عالم موجودات خارجی

زنــده جـان را عـالمِ امکـان خـوشست
مـرده دل را عـالمِ اعـیان خـوشست

خالقِ اعیان ص ۲۴

به وجود آورنده‌ی موجودات خارجی

مـنکر هـنگامه‌ی مـوجود گشت
خـالقِ اعـیانِ نـامشهود گشت

گرم خیز ص ۲۵

فعّال، سرگرم، پرجوش

از تـمنّا مـی بـه جـام آمـد حـیات
گـرم خـیز و تـیز گـام آمد حـیات

تیز گام ص ۲۵

تندرو، فعّال، پرجوش

از تـمنّا مـی بـه جـام آمـد حـیات
گـرم خـیز و تـیز گـام آمد حـیات

غازه ص ۲۵

سرخاب، رنگ سرخ که زنان بر چهره مالند

از دَمش بـلبل نـوا آمـوخته است
غـازه‌اش رخسـار گـل افـروخته است

گران سیْر ص ۲۶

کم حرکت، تنبل، کاهل

مـا گـران سـیریم و خـام و ساده‌ایـم
در ره مـنزل ز پـا افـتاده‌ایـم

گامزن ص ۲۶

راه رفتن، حرکت کردن، رونده

کـاروان‌هـا از درایش گـام زن

در پـــــی آواز نـــایش گـــام زن
چـــون بـنـاتِ آشــیان انـدریم است

خود افزا ص ۲۶
به خود بالنده
از فـــریب او خـــود افـــزا زنـدگی
خـــود حســاب و نــاشکیبا زنـدگی

خود حساب ص ۲۶
خود محاسبه گر
از فـــریب او خـــود افـــزا زنـدگی
خـــود حســاب و نــاشکیبا زنـدگی

برات ص ۲۶
قسمت، بخت، تقدّیر
وای قـــومی کــز اجــل گــیرد بــرات
شـــاعرش وا بـــوسد از ذوق حــیات

وا بوسیدن ص ۲۶
روگردان شدن
وای قـــومی کــز اجــل گــیرد بــرات
شـــاعرش وا بـــوسد از ذوق حــیات

نوشینه ص نوشیدنی، شراب
خـــوش نـــماید زشت را آیـــینه‌اش
در جگـــر صـــد نشـــتر از نـوشینه‌اش

سست اعصاب شدن ص ۲۶
تنبل شدن بیخود و بیهوش شدن
سست اعــصاب تـــو از افـسیون او
زنـــــدگانی قـــیمت مـــضمون او

بنات آشیان ص ۲۶
ماهیانی که از سینه تا سر مانند زن هستند،
دختران افسانه‌یی دریا
مـــاهی و از ســینه تـــا ســر آدم است

دایه‌ی هستی ص ۲۷
آرزوی زندگی
دایـــه‌ی هســـتی ز جـــان تـــو بَـــرد
لعـــل عـــنّابی ز کـــانِ تـــو بَـــرد

خسته ص ۲۷
زخمی، مجروح
خســـته‌ی مـــا از کـــلامش خســته‌تر
انـــجمن از دورِ جـــامش خســته‌تر
خســـته جـــان از خســته جـانی‌های تـو
نـــاتوان از نـــاتوانـــی‌های تـــو

جوی برقی ص ۲۷
جریان برق، کانال برق
جـــوی بـــرقی نـیست در نـیسان او
یک ســـــراب رنگ و بـــوبستان او

گوهر تف‌دار ص ۲۷
گوهر عیب‌دار
حســـنِ او را بـــا صـــداقت کـار نـیست
در یـــمش جـــز گـوهرِ تـف دار نـیست

سرد جوش ص ۲۷
سرد و خاموش، بی‌هیجان
ای دلت از نـــغمه‌هایش ســرد جـــوش
زهـــرِ قـــاتل خـــورده‌ای از راه گـــوش

از رگ گل بستن ص ۲۷
با رگ گُل بستن، بستن با نازک‌ترین تارها
و رگه‌های گل
از رگ گـــل مـــی‌توان بســـتن تـــو را
از نســـیمی مـــی‌توان خَســـتن تـــو را

آزار ص ۲۷
مریضی، بیماری، مرض
زرد از آزار تو رخسار او
سردیِ تو برده سوز از نارِ او

کلفت آهی ص ۲۷
سختی آه، رنج آه. رنج آه کشیدن
گریه‌ی طفلانه در پیمانه‌اش
کلفتِ آهی متاعِ خانه‌اش

سرخوش ص ۲۷
شاد و خوشحال
سرخوش از دریوزه‌ی میخانه‌ها
جلوه دزدِ روزنِ کاشانه‌ها

جلوه دزد ص ۲۷
دزدی کننده‌ی نور، نور دزد
سرخوش از دریوزه‌ی میخانه‌ها
جلوه دزدِ روزنِ کاشانه‌ها

پَست بخت ص ۲۸
بدبخت
پست بخت وزیر دست و دون نهاد
ناسزا و ناامید و نامراد

ناسزا ص ۲۸
ناسزاوار، نالایق
پست بخت وزیر دست و دون نهاد
ناسزا و ناامید و نامراد

نقدِ سخن ص ۲۸
سرمایه‌ی سخن، سرمایه‌ی کلام
ای میان کیسه‌ات نقد سخن
برعیار زندگی او را بزن

چمن‌زار عجم ص ۲۸
گلزار و بوستان ایران، کشور ایران
از چمن زار عجم گل چیده‌ای
نوبهار هند و ایران دیده‌ای

باده‌ی دیرینه از خرما خوردن ص ۲۸
از می‌عرب و اسلام خوردن
اندکی از گرمی صحرا بخور
باده‌ی دیرینه از خرما بخور

سراندر بَرِ گرم دادن ص ۲۸
سر در آغوش گرم گذاشتن
سر یکی اندر برگرمش بده
تن دمی با صرصرِ گرمش بده

کرپاس ص ۲۸
کرباسِ، پارچه‌ی سخت و درشت پنبه‌ای (اصل این کلمه از کَپاس = پنبه، کلمه‌ی اردو است.)
مدّتی غلتیده‌ای اندر حریر
خو به کرپاسِ درشتی هم بگیر

کُنام ص ۲۸
غار، گوشه، آشیانه‌ی عقاب و آهو و غیره در میان کوه‌ها و درّه‌ها
آشیانی برق و تندر در بری
از کنام جره بازان برتری

شعار ص ۲۹
شیوه، روش، سبک
خدمت و محنت شعار اشتر است
صبر و استقلال کار اشتر است

کم غوغا ص ۲۹
بی‌صدا، کم صدا
گام او در راه کم غوغاستی

کـــــاروان را زورق صــــــحراســــتی

زورق صحرا ص ۲۹

کشتی صحرا= (شتر)

گـــــام او در راه کــــم غـــوغاستی
کـــــاروان را زورق صــــــحراســــتی

پای کوبان ص ۲۹

دوان و تند

مست زیـــــر بـــــار مـحمل مــی‌رود
پــــای کــوبان ســوی مـنزل مــی‌رود

سر خود ص ۲۹

مست، سرمست

ســر خــود از کــیفیّت رفــتار خــویش
در ســفر صــابرتر از اســوار خــویش

بَرخوردن ص ۲۹

بهره‌مند شدن

تـــو هــم از بــار وظــایف ســرمتاب
بــرخــوردی از عِــندهُ حُسـن المآب

غفلت شعار ص ۲۹

غافل، دارای شیوه‌های غفلت، غفلت پیشه

در اطــاعت کــوش ای غــفلت شــعار
مــــی‌شود از جــــبر پــــیدا اخــتیار

سرتسلیم خم کردن ص ۲۹

اطاعت کردن، تسلیم شدن

مــــی‌زند اخـــتر ســوی مـنزل قــدم
پــــیش آیـــینی ســر تســلیم خــم

دستور قدیم ص ۳۰

قانون و آیین قدیم و اسلام

بــــــاز ای آزادِ دســـــتورِ قـــدیم
زیــنت پــاکــن هــمان زنــجیر سیم

شِکوه سنج ص ۳۰

گله گزار، شکایت کننده

شکـــــوه ســنج ســختی آیــین مشــو
از حـــــدود مـــــصطفی بـیرون مـرو

فطرت افروز ص ۳۱

جلا دهنده‌ی طبیعت

مـؤمنان را فــطرت افــروز است حــج
هــجرت‌آموز و وطــن ســوز است حـج

ربط اوراق کتاب ص ۳۱

شیرازه‌ی کتاب

طـــــاعتی، ســــرمایه‌ی جــــمعیّتی
ربــــــــط اوراق کــــتابِ مــــلّتی

یاقوی ص ۳۱

قوی یکی از صفات خداست

اهـــــل قـــوّت شــو ز وِرد «یــاقوی»
تــــاسوار اشـــــتر خــــاکــی شــوی

اشتر خاکی ص ۳۱

بدن و جسم انسان

اهـــــل قـــوّت شــو ز وِرد «یــاقوی»
تــــاسوار اشـــــتر خــــاکــی شــوی

مُلکِ لایُبلیٰ ص ۳۱

کشوری محفوظ و معصون از بلاها

تــــا جــهان بــاشد جــهان آرا شــوی
تــــاج‌دار مُــــلکِ لایُـــبْلیٰ شــوی

نغمه‌زا ص ۳۲

به وجود آورنده‌ی زنده نغمه و آهنگ

نــــغمه زا تـــــار دل از مــــضرب او

بهر حق بیداری او خواب او

شیْب ص ۳۲

پیری، کهنسالی

شیب راآموزد آهنگ شباب
می‌دهد هر چیز را رنگ شباب

اندازِ عمل ص ۳۲

شیوه و روش عمل

زندگی بخشد ز اعجاز عمل
می‌کند تجدید انداز عمل

طبع مضمون بند فطرت ص ۳۳

طبعی که مضمون تازه‌ی فطرت را در خود پرورش دهد

طبع مضمون بند فطرت خون شود
تا دو بیتِ ذاتِ او موزون شود

سوار اشهب دوران ص ۳۳

سوار بر اسب سیاه زمان (شاید مقصود امام زمان باشد)

ای سوار اشهب دوران بیا
ای فروغ دیده‌ی امکان بیا

نغمه را بهشت گوش کردن ص ۳۳

نغمه را باعث آرامش گوش کردن

شورش اقوام را خاموش کن
نغمه‌ی خود را بهشت گوش کن

وار فته‌ی نظاره ص ۳۳

دور بودن از نظاره، دور مانده. مضمحل

نرگسم وارفته‌ی نظّاره‌ام
در خیابانش چو بو آواره‌ام

رهروان را دل برین ص ۳۴

سالکان، عاشق این رهزن شدند

از هوس تیغ دورو دارد به دست
رهروان را دل برین رهزن شکست

زین بر مرکب تن تنگ بستن ص ۳۴

بر اسب بدن، زین محکم بستن (بدن را به اختیار درآوردن)

هر که زین بر مرکب تن تنگ بست
چون نگین بر خاتم دولت نشست

زیر پاش ص ۳۴

زیر پایش

زیر پایش اینجا شکوه خیبر است
دست او آنجا قسیم کوثر است

چرخ ناهنجار ص ۳۵

آسمان بی‌آیین

ای ز جور چرخِ ناهنجار، تنگ
جامِ تو فریادی بیداد سنگ

از شعله گِل چیدن ص ۳۵

آتش را تبدیل به گل کردن

عشق با دشوار ورزیدن خوش است
چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است

سید هُجویر ص ۳۷

لقب علی بن عثمان هجویری صاحب کتاب **کشف المحجوب**

سیّد هجویر مخدوم امم
مرقد او پیر سنجر را حرم

پیر سنجر ص ۳۷

لقب شیخ معین الدّین چِشتی اجمیری عارف بزرگ

سیّد هجویر مخدوم امم
مرقد او پیر سنجر را حرم

در زمین هند تخم سجده ریخت   ص ۳۷
در هندوستان اسلام آورد

بندهای کوهسار آسان گسیخت
در زمینِ هند تخمِ سجده ریخت

مینا   ص ۳۷
صراحی، شیشه‌ی شراب

گفت محصور صف اعدا ستم
در میان سنگ‌ها مینا ستم

نظّاره‌ی آب آفریدن   ص ۳۸
سراب، دیدن، در چشم منظره‌ی آب دیدن

ریزه‌ی الماس در گلزار دید
تشنگی نظّاره‌ی آب آفرید

ریزه‌ی خورشید تاب   ص ۳۸
ذرّه‌ی درخشنده، کنایه از الماس

از فریب ریزه‌ی خورشید تاب
مرغ نادان سنگ را پنداشت آب

مایه اندوز   ص ۳۸
بهره‌مند

مایه اندوزِ نم از گوهر نشد
زد برو منقار و کامش‌تر نشد

برهمندی   ص ۴۰
برهمنی، برهمن، پیشوای روحانی هندوان

در بنارس برهمندی محترم
سرفرو اندریمِ بود و عدم

مینا   ص ۴۱
شیشه (کنایه از شیشه‌ی دل)

مدّتی مینای او در خون نشست
ساقی حکمت به جامش می نبست

تهذیب کهن   ص ۴۱
فرهنگ و تمدّن قدیم

ای امانت‌دارِ تهذیبِ کهن
پُشت پا بر مسلک آبا مزن

چنگ زدنِ آب در دامن کهسار   ص ۴۱
فرا گرفتن آب، دامن کوهسار را

آب زد در دامن کهسار چنگ
گفت روزی با همانه رودِ گَنگ

مرضی   ص ۴۳
رضایت، خواسته

در رضایش مرضی او گُم شود
این سخن کی باور مردم شود

جبهه فرسا   ص ۴۳
جبهه‌فرسا، جبین فرسا سجده کننده

بر در او جبهه فرسا آسمان
از مریدانش شهِ هندوستان

درخُوی محنت غوطه‌زدن   ص ۴۴
عرق از سر و تن سرازیر شدن، رنج بسیار کشیدن

غوطه‌ها زد در خویِ محنت تنم
تا گره زد درهمی را دامنم

درهمی را گره زدن   ص ۴۴
درهم یا پولی به دست آوردن

غوطه‌ها زد در خویِ محنت تنم
تا گره زد درهمی را دامنم

تک و دو   ص ۴۷
کوشش، تلاش، دوندگی

مدّتی محو تک و دو بوده‌ام

راز دانِ دانش نــــو بـــــــوده‌ام

بیاضِ مو ص ۴۸

سپیدی مو

پــــیرها پـــیر از بـیاض مـو شـدند
ســـخرد بــهرِ کـودکان کـو شـدند

واردات جان ص ۵۰

کیفیّات جان، حـالات جـان، تـغییرات و تحولات و ابتکارات

عـبد را تـحصیل حـاصل فـطرت است
واردات جــــان او بـــی‌ندرت است

گران خیزی ص ۵۰

تنبلی، سستی، کاهلی

از گــــران خــــیزی مـقام او هـمان
نــــاله‌های صــــبح و شــام او هـمان

کهنه‌پندار ص ۵۲

کهنه‌پرست، دارای فکر قدیم

در نگـــــاهِ تـــــو زیــــان کــاریم مــا
کــهنه پـنداریــم مـــا، خـــواریــم مـا

شعله در بغل پروردن ص ۵۳

برای سوختن خود آتش افروختن

ظـــالمم بــر خــود ســتم‌ها کــرده‌ام
شـــعله‌ای را در بـــغل پــــرورده‌ام

رگ اندیشه ص ۵۳

رگ فکر، مغز

شـــعله‌ها آخــر زهــر مــویم دمــید
از رگ انـــــدیشه‌ام آتش چکـــید

تپیدن ص ۵۴

سوختن، گرم شدن

شـمع را تـنها تـپیدن سـهل نـیست
آه، یک پـروانــه‌ی مــن اهــل نـیست

پهلو زدن ص ۵۴

برابری کردن، مشابه بودن

روز پـــــهلویِ شب یــلدا زنـــد
خـــویش را امــروز بــر فــردا زنـد

رموز بیخودی

خاتمِ اقوام ص ۵۵

ملت مسلمان، ملت اسلام

ای تـــرا حـــق خــاتم اقــوام کـرد
بــر تــو هــر آغــاز را انـجام کـرد

همگر ص ۵۵

رفوگر، وصله زن، پیوند دهنده‌ی یک‌دیگر

ای مـــثال انــبیاء پــاکــان تــو
هــمگر دل‌هــا، جگــر چــاکــان تــو

ستایش‌گستری ص ۵۶

مدیحه سرایی

از ســـتایش گســـتری بــــالاترم
پـیش هـر دیـوان فـرو نـاید سـرم

از سخن آیینه‌ساز کردن ص ۵۶

از کلام و شعر و شاعری هنرمند کردن

از ســـخن آیـــینه ســازم کــرده‌انــد
وز سکـــندر بــی نــیازم کــرده‌انــد

ربط جماعت ص ۵۸

اتحاد و اتفاق ملّت

فــرو را ربــط جِـماعت رحـمت است
جــوهرِ او را کـــمال از مــلّت است

گوشمال جستجو خوردن ص ۶۰
مشکلات جستجو را چشیدن
گوشمال جستجو ناخورده‌یی
زخمه‌های آرزو ناخورده‌ای

محفل نوزاده ص ۶۰
محفل تازه آراسته شده
تا به سامان محفل نوزاده‌اش
می‌توان با پنبه چیدن باده‌اش

چشمک زن ص ۶۱
چشمک زننده، خیره کننده
نقش پایش خاک را بینا کند
ذرّه را چشمک زن سینا کند

همگری ص ۶۱
رفوگری، وصله گری
رشته‌اش کو بر فلک دارد سری
پاره‌های زندگی را همگری

پیرایه ص ۶۱
لباس، پوشش
عقل عریان را دهد پیرایه‌ای
بخشد این بی‌مایه را سرمایه‌ای

طرز و انداز خیال ص ۶۳
شیوه‌ی فکر، روش فکری
مدّعای ما، مآل ما یکی است
طرز و انداز خیال ما یکی است

انداز فکر ص ۶۴
شیوه‌ی فکر، روش فکری
گر نباشد سوز حق در ساز فکر
نیست ممکن این چنین انداز فکر

خیابان ص ۶۵
گلزار، گلستان، باغ گل
دشمنت ترسان اگر بیند ترا
از خیابانت چو گل چیند ترا

گوش‌تاب دادن ص ۶۵
کوک کردن تار یا ساز
گوش تابش ده که گردد نغمه‌خیز
بر فلک از ناله آرد رستخیز

بُزگیر ص ۶۵
دزدگیر، جاسوس
چشم او بر هم زنِ کار حیات
گوش او بزگیر اخبارِ حیات

سوفار ص ۶۶
بن چوبه‌ی تیر که چله‌ی کمان در آن نهاده
پرتاب کنند و آن را به لب‌ها تشبیه کرده‌اند.
سرِّ حق تیز از لب سوفار گفت
تیغ را در گرمی پیکار گفت

تَف ص ۶۶
گرمی، حرارت
از تف او آب گردد جان من
همچو شبنم می‌چکد پیکان من

شاه عالمگیر ص ۶۶
او رنگ زیب عالمگیر محی‌الدّین گورکانی
پادشاه بزرگ هندوستان
شاهِ عالمگیرِ گردون آستان
اعتبار دودمانِ گورکان

گردون آستان ص ۶۶
بلند مرتبه

شـــاهِ عـــالمگیرِ گـــردون آســتان
اعـــــتبار دودمــــانِ گــــورکان
تخم الحادی که اکبر پرورید
باز اندر فطرت دارا دمید ص ۶۶
اکبر شاه گورکانی با آوردن «دین الهی» و معرّفی خود به عنوان «خلیفه‌ی الهی» بدعتی در دین ایجاد کرد و همان روش را دارا شکوه، برادر عالمگیر پادشاه، ادامه داده برای تلفیق اسلام و هند وییسم کوشید که مسلمانان او را ملحد دانسته‌اند.

پرستار ص ۶۷
خادم، خدمتگزار
صبحگاهان شد به شیر بیشه‌ای
یــا پــرستاری وفــا اندیشه‌ای

تارکِ آفل ص ۶۸
ترک کننده‌ی غیر خدا
تـــارکِ آفـــل بـــراهـیم خـلیل
انـبیا را نـقشِ پـای او دلیـل

از هم نریختن ص ۶۹
از هم نپاشیدن، جدا شدن
از مــیان بــحر او خــیزیم مــا
مــثل موج از هـم نـمی‌ریزیم مـا

نابودمند ص ۷۰
از بین رفتنی، اهلِ نابودی
بـود انسـان در جـهان انسان پرست
نــاکس و نــابودمند و زیـر دست

پاپا ص ۷۰
پاپ، رهبر مذهبی مسیحان
کــاهن و پــاپا و ســلطان و امـیر
بـهر یک نـخچیر صـد نـخچیر گـیر

نخجیر ص ۷۰
نخجیر، صید
کــاهن و پــاپا و ســلطان و امـیر
بـهر یک نـخچیر صـد نـخچیر گـیر

خواجگی ص ۷۰
مالکیت، سروری
اعـــتبارِ کـــار بـــندان را فـــزود
خـــواجگـی از کــار فـرمایان ربـود

کاربند ص ۷۰
کارمند، کارگر
اعـــتبارِ کـــار بـــندان را فـــزود
خـــواجگـی از کــار فـرمایان ربـود

قائد ص ۷۱
رهبر، رهنما، سرور، سالار، سپه سالار، فرمانده
شــد اســیر مســلمی انـدر نـبرد
قــائدی از قــائدان یــزد جـرد

میرِ سربازان ص ۷۲
رئیس لشکریان. فرمانده
آشکــارا شــد کـه جـانان است او
مــیرِ ســربازان ایــران است او

میرِ عسکر ص ۷۲
رئیس لشکر و ارتش، فرمانده‌ی کل
قـتل او از مـیر عسکـر خـواسـتند
از فــریب او ســخن آراســتند

از ص ۷۳
با
آتش ســوزنده از چشـمش چکـید

دست آن بـیچاره از خـنجر بـرید

قطع کردن ص ۷۳

حل‌کردن، فیصله دادن

شُـفته گـوشِ سـطوتِ شـاهان نـیم
قـطع کـن از روی قـرآن دعـویم

به دندان لب خستن ص ۷۳

به دندان لب گزیدن

قـاضی عـادل بـه دنـدان خسته لب
کـرد شـد را در حـضور خـود طـلب

سرخ رو ص ۷۴

چهره سرخ، موفق و کامیاب

سـرخ‌رو عشـقِ غـیور از خـون او
شـوخی ایـن مـصرع از مـضمون او

شوخی ص ۷۴

رنگینی، بیباکی

سـرخ‌رو غـیور از خـون او
شـوخی ایـن مـصرع از مـضمون او

تند سیر ص ۷۵

تند، سریع، تندرو

عـزم او کـوهساران اسـتوار
پـایدار و تـندسیر کـامگار

تُنُک آبی ص ۷۷

کم حجمی، کم ظرفی

مـعنی او از تُـنُک آبـی رم است
تـرک شـبنم بـهرِ تسـخیریم است

بحر تلخ رو ص ۷۷

دریای شور، اقیانوس

بـود بـحر تـلخ رو یک سـاده دست
سـاحلی ورزیـد و از شـرم آب گشت

صورت ماهی به بحر آباد شدن ص ۷۷

مانند ماهی در دریا زیستن

صـورت مـاهی بـه بـحر آبـاد شـو
یـعنی از قـید مـقام آزاد شـو

وا زدن ص ۷۷

عقب زدن، کنار گذاشتن، نقض عهد کردن

قـوم عـیسی بـر کـلیسا پـا زده
نـقد آیـین کـلیسا وا زده

دَهریّت ص ۷۸

مربوط به دنیا، کمونیسم

دهـریت چـون جـامه‌ی مـذهب دریـد
مـرسلی از حـضرت شـیطان رسـید

دیده‌ی مردم شکستن ص ۷۸

چشم کور کردن

آن فـلار نسـاوی بـاطل پـرست
سـرمه‌ی او دیـده‌ی مـردم شکست

نقد حق را بر عیار سود زدن ص ۷۹

معنّویت را بر محک سود سنجیدن

بـوسه تـا بـر پـای ایـن مـعبود زد
نـقد حـق را بـر عـیار سـود زد

شب به چشم اهل عالم چیدن ص ۷۹

اهل عالم را فریب دادن

شب بـه چشـم اهـل عـالم چـیده است
مـصلحت تـزویر را نـامیده است

جوش ص ۷۹

جوش، هیجان، عشق

در بـهاران جـوش بـلبل دیـده‌ای؟

رستخیز غنچه و گل دیده‌ای؟

از زمین انجم خاستن ص ۷۹

گل‌ها روییدن (کنایه)

چون عروسان غنچه‌ها آراسته
از زمین یک شهر انجم خاسته

اشک سحر ص ۷۹

کنایه از شبنم

سبزه از اشک سحر شوییده‌ای
از سرودِ آب جو خوابیده‌ای

گرم بازاری ص ۸۱

رونق، رواج، شکوه، جلال

رومیان را گرم بازاری نماند
آن جهانگیر، جهانداری نماند

امتزاج سالمات ص ۸۱

امتزاج عناصر اصلی

عشق آیین حیاتِ عالم است
امتزاجِ سالماتِ عالم است

دشت سیر ص ۸۳

آن که در دشت و صحرا سیر کند

دشت سیر از بام ودرنا آشنا
هرزه گرد و از حضر ناآشنا

سبق ص ۸۳

درس

خواند ز آیاتِ مبین او سَبَق
بنده آمد، خواجه رفت از پیش حق

قوّال ص ۸۴

خواننده، آهنگ خوان

صوفی پیشینه پوشِ حال مست
از شراب نغمه‌ی قوّال مست

دستان زدن ص ۸۴

داستان زننده، داستان گوینده

واعظِ دستان زنِ افسانه‌بند
معنی او پست و حرف او بلند

افسانه بستن ص ۸۴

افسانه بافتن

واعظِ دستان زنِ افسانه‌بند
معنی او پست و حرف او بلند

گران سیر ص ۸۵

سُست، کندرو، آهسته‌رو

خون گران‌سیر است در رگ‌های او
سنگِ صد دهلیز و یک سیمای او

باریک ریسیدنِ فکر ص ۸۵

باریک بین بودن فکر، عمیق بودن

فکرشان ریسد همی باریک‌تر
ورع‌شان با مصطفی نزدیک‌تر

نبّاض حیات ص ۸۶

نبض‌شناس زندگی

من شنیدستم ز نبّاض حیات
اختلاف توست مقراض حیات

شعار ص ۸۷

شیوه، روش، آیین

تا شعار مصطفی از دست رفت
قوم را رمز بقا از دست رفت

کشکول گدایی ص ۸۸

کاسه‌ی گدایی

کوشش او با قناعت ساز کرد

تا به کشکول گدایی ناز کرد

کوکب ص ۸۸

ستاره (کنایه از اشک)

کوکبی در چشم او گردید و ریخت
بر سر مژگان دمی تابید و ریخت

سالمات ص ۹۰

اجزای ترکیبی بدن و طبیعت

عنصر نم برکشی از جوهرش
ذوق رم از سالمات مضطرش

رم پی‌هم ص ۹۱

حرکت دایمی

گر نظر داری یکی بر خود نگر
جز رم پی‌هم نه‌ای ای بی‌خبر

گردن خیز ص ۹۱

کاهل، تنبل، سست

فکر خام تو گران خیز است و لنگ
تهمت گل بست بر پروازِ رنگ

مرغِ نشیمن ساز ص ۹۱

مرغی که دایم در لانه می‌نشیند

زندگی مرغ نشیمن ساز نیست
طایر رنگ است و جز پرواز نیست

تُکمه ص ۹۱

دکمه

رشته‌های خویش را برخودتند
تکمه‌ای گردد گره برخود زند

نغمه‌ساز قُم ص ۹۳

شاعر قمی (ملک قمی)

خوش نوایی نغمه ساز قُم زده است
زخمه‌ی معنی بر ابریُشم زده است

اُمّهات ص ۹۴

عناصر طبیعت، اجزای ترکیبی جهان.
عناصر اصلی طبیعت

این کهن پیکر که عالم نام اوست
ز امتزاجِ اُمّهات اندام اوست

گردندگی ص ۹۴

گردش

چرخ را از زور او گردندگی
مهر را پایندگی، رخشندگی

ماهار کردن ص ۹۷

مهار کردن. درست کردن، تربیت کردن، تنظیم کردن

خویش را بر پشت باد اسوار کن
یعنی این جمّازه را ماهار کن

مامک پرست ص ۹۸

دوستدار مادر (کودک)

از همه بیگانه آن مامک پرست
گریه مست و شیر مست و خواب مست

زرچک ص ۹۹

آتش بازی که پس از انفجار مانند گل پراکنده می‌شود = زر نیخ

تا ز آتش‌گیری افکار او
گل فشاند زرچک پندار او

ناتراش ص ۱۰۲

ناتراشیده، تربیت نشده

ناتراشی، پرورش نادادہ‌ای
کم نگاهی، کم زبانی، ساده‌ای

سبق خوان ص ۱۰۵

درس خوان، درس خوانده

ای پـــرستار یکـــی گـــر تـــو، تـــویی
تـا کـجا بـاشی سـبق خـوان دویـی

پوشیدن ص ۱۰۵

بستن

تـو دَرِ خـود را بـه خـود پـوشیده‌ای
در دل آور آنـــچه بـــر لب چـیده‌ای

پرده بند ص ۱۰۷

پوشیده، درپرده

لعـل تـا کـی پـرده بـند انـدر یـمن
خـــیز و در دارالخِـــلافت خـیمه زن

شَل ص ۱۱۳

فلج، یخ بسته، معیوب و بیکاره

شـــل ز بـرفاب عـجم اعـضای تـو
ســـــردتر از اشک او صـــهبای او

خطا اندیش ص ۱۱۳

منحرف فکری، گمراه

ذوق حـق ده ایـن ایـن خـطا انـدیش را
ایــن کــه نشــناسد مـتاع خـویش را

مرغوله مُو ص ۱۱۴

دارای موهای پر پیچ و خم و مجعّد

مـــدّتی بـــا لاله رویـــان ســاختم
عشـــق بـا مـرغوله مـویان بـاختم

زر سارا ص ۱۱۴

زر خالص، طلای ناب

ایـن شـراب از شـیشه‌ی جـانم نـریخت
ایـــن زرِ ســـارا ز دامـانم نـریخت

عقل آزر پیشه ص ۱۱۴

عقل بت تراش

عـــقل آزر پـــیشه‌ام زنّـــار بست
نـــقش او در کشـــورِ جـانم نشست

منابع و مآخذ

۱. کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، با مقدمه و حواشی و شرح احوال از استاد احمد سروش از انتشارات کتابخانه سنائی تهران ۱۳۴۳ شمسی از صفحه‌ی ۵ تا ۱۱۵.

۲. کلیات اقبال (فارسی)، ناشر دکتر جاوید اقبال از انتشارات شیخ غلام علی و پسران لاهور پاکستان ۱۹۷۸ از صفحه‌ی ۵ تا ۱۷۰.

۳. فرهنگ فارسی معین، دکتر محمد معین، از انتشارات امیرکبیر، تهران.

۴. لغت نامه‌ی دهخدا، علّامه علی‌اکبر دهخدا، انتشارات سازمان لغت‌نامه، دانشگاه تهران.

۵. فیروز اللغات جامع اردو، مولوی فیروز الدین، فیروز سنتز پاکستان.

۶. فیروز اللغات فارسی، مولوی فیروز الدین، فیروز سنتز پاکستان.

۷. فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان اردو، دکتر شاهد چوهدری از انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ شمسی.

۸. برهان قاطع محمد حسین بن خلف تبریزی متخلص به برهان به اهتمام دکتر محمد معین، سال ۱۳۶۱.

اقبال و میلتون

محمدحسین ساکت

۱. شاعران: راویان غرور ملّی

شاعران خدایان سخن و پاسداران فرهنگ و زبان گستران و پایه گذاران آرایه‌ها و پیرایه‌های ادبی‌اند. چکیده‌ی فرهنگ یک ملّت را می‌توان در شعرش جستجو کرد.

شاعران وجدان بیدار و راویانِ غرور ملّی و آیینه‌دارِ هنر و تمدّن کهن و کنونی جامعه‌ی بشری‌اند. سخن از شعر، سخن از رمز و راز و جاودانگی مردمی است که سرایندگان بزرگ و سخنوران سترگ را پرورده‌اند و آنان را به فرهنگ بشری ارمغان داده‌اند. برای همین است که زبان شعر و تخیّل شاعرانه هیچ‌گاه مرز و سرزمینی نمی‌شناسد و پشت هیچ دیوار سخت و ستبر و درهای بسته و آهنین نمی‌ماند و همیشه در اندیشه‌ها نقش می‌بندد و بر زبان‌ها جاری است.

گسترش و بازتاب اندیشه‌ها و احساس‌ها در زبانِ زنجیره‌ایِ بازگوکنندگانِ جهانی و بی مرز آن، یعنی شاعران و چامه سرایانی می‌یابیم که همواره از شادی‌ها و غم‌ها، فراز و نشیب‌ها، بزم‌ها و رزم‌ها، دادگری‌ها و ستمگری‌ها، زیبایی‌ها و زشتی‌ها، و در یک سخن از همگی تکاپوهای زندگانی بشری سخن می‌گویند.[۱]

---

۱. محمدحسین ساکت، «شعر: چکیده‌ی فرهنگ یک ملّت»، در مهدی غفوری ساداتیه (پژوهش، تحقیق و پژوهش)، فرهنگ کتابشناسی شعر شاعران، شیراز، انتشارات نوید، چاپ اوّل ۱۳۸۱، صص ۱۵ ـ ۱۶.

۲. ادبیات تطبیقی: پل پیوند میان فرهنگ‌ها

برای آشنایی ژرف با فرهنگ‌ها و رسیدن به دستاوردهای گران سنگ در گفتگوی تمدّن‌ها، ادبیّات تطبیقی (Comparative Literature) یکی از کارآمدترین ابزارهاست. با این نگاه تازه است که پرداختن به ادبیّات تطبیقی و کاربرد آن، برجستگی و بایستگی ویژه‌ای می‌یابد. اگر ادبیّات تطبیقی راپل پیوند میان فرهنگ‌ها بدانیم گزاف نگفته‌ایم و اگر شاعران و سروده‌های ماندگارشان رامرزبانان و پاسداران این پل بشناسیم بی راهه نرفته‌ایم.

اینک، با این نگاه به سنجش میان بخشی از اندیشه‌های ادبی / هنری دو شاعر بزرگ شرق و غرب ـ محمداقبال لاهوری و جان میلتون انگلیسی ـ دست می‌یازیم.

۳. همانندی‌ها

جان میلتون (John Milton)، شاعر بزرگ انگلیسی عصر رمانتیک، در نهم دسامبر ۱۶۰۸ م / ۱۰۱۷ هـ در شهر لندن پا به جهان گذاشت و در دهم نوامبر ۱۶۷۴ م / ۱۰۸۵ هـ در ۶۶ سالگی از این گیتی رخست بربست. او هشت ساله بود که ویلیام شکسپیر جهان را بدرود گفت. محمد اقبال لاهوری بـه سـال ۱۸۷۳ م / ۱۲۹۰ هـ در شهر سیالکوت دیده به جهان گشود و در ۱۹۳۸ م / ۱۳۵۷ هـ به دیدار جانان شتافت. بدین سان، روزگار این دو شاعر بلند آوازه نزدیک به دو سده و نیم از هم جداست. میلتون و اقبال هردو در دانشگاه کمبریج درس خواندند. میلتون از دانشکده‌ی مسیح (Christ´s Collge) و اقبال از دانشکده‌ی تثلیث (Trinity College) دانش آموخته شدند.

میلتون هنگامی می‌زیست که انگلستان نخستین سال‌های حضور استعماری‌اش را در سرزمین پهناور هند می‌گذراند. اقبال هنگامی در هند زندگی می‌کرد که کمی بعد بریتانیا آنجا را ترک گفت.

شگفت این که زندگی هردو شاعر را می‌توان به سه دوره‌ی جداگانه بخش کرد. سه دوره‌ی زندگی میلتون عبارت بود از: ۱۶۰۸ ـ ۱۶۳۹؛ ۱۶۳۹ ـ ۱۶۶۰؛ و ۱۹۰۸ ـ

۱۹۳۸ م.[1] سه دوران زندگی اقبال را می‌توان سال‌ها در روسیّه (مسکو) دانشجو بود و می‌پنداشت که مردم آنجا بینواترین مردم اروپایند.[2] او در سی سالگی راهی اروپا شد و از فرانسه گذشت و چندی در ایتالیا ماند.[3] اقبال چندسال در اروپا به سر برد و برای ادامه‌ی تحصیل به انگلستان، لندن و کمبریج و آلمان (هایدل برگ و مونیخ) رفت.

در چشم اقبال، اروپاییان تجاوزگران و جهان خوارانی بودند که کشورهای اسلامی را به یغما می‌بردند. میلتون درباره‌ی آسیا همچون سرزمین توانگر و وحشی می‌اندیشید. اهریمن میلتون «در دوزخ بر تختی نشسته است با شکوهی بیش از هرمز و هند و سرزمین‌های شگفت‌آور خاور، سرشار از مرواریدها و طلا».[4] میلتون می‌خواست بپذیرد که میهنش ـ بریتانیا ـ پیش از گشودنِ رومیان، بدوی بوده است. «رومیان مارا وارد مدنیّت یا تمدّن کردند.»[5] اقبال سخت باور داشت که آمدن اسلام به دست عرب‌های کشورگشا خاصیّتی تمدّن ساز و والایشی داشته است.

هردو شاعر نقش کارایی در سیاست بازی کردند. میلتون در پیوند با تکاپوهای سیاسی خود سخنرانی‌ها کرد و جزوه‌هایی منتشر ساخت. اقبال هم با نشر اعلامیّه‌های مطبوعاتی به ایراد سخنرانی‌های سیاسی پرداخت. برخی از افراد کوشیده‌اند تا میان شخصیّت‌های ادبی و سیاست ـ با همه‌ی زشتی و پستی‌اش – تضادّی گوهرین و ذاتی ترسیم کنند. سخن دنیس سورت (Denis Saurat) شنیدنی است:

> فرمان‌های خداوند را با آواز خواندن زیبا و شرافتمدانه است؛ زیباتر و شرافتمندانه‌تر انجام دادن آنهاست. برای همین، در آن روح گرم و جدّی میلتون اندکی تردید خانه کرد. میلتون خوب می‌دانست ـ و همه‌ی اهمّیّتش در همین است ـ که دارد خود را قربانی می‌کند. او بسی نیک می‌دانست که برای آن

---

1. Syed Abdul Vahid, *Iqbal and Milton*, in *Iqbal:His Art and Thought*, London, John Murray 1959, P. 213.

2. J.A.S t John (ed). *The Proseworks of John Milton*, London 1848, vol.5, p. 402.

۳. مجتبی مینوی، پـانزده گفتار، دربارهٔ چندتن از رجال ادب اروپا از او میروس تابرناردشا، تهران، انتشارات توس، چاپ سوم ۱۳۶۷، ص ۲۴۳.

4. Milton, *Paradise Lost*, Book 2, lines 1FF.

5. *The Prose Works of John Milton*, vol.5, P.402.

> کشمکش ساخته نشده است؛ آنچه برای به دست آوردنش توجّه داشت (سیاست) چندان شکوه و جلالی برایش برجا نمی‌گذاشت. میلتون آشکارا می‌گفت: «من نمی‌باید چنین شیوه‌ی نگارشی برگزینم که خود را فروتر از خویش بدانم و در نتیجه از توان دلپذیر طبیعتِ خود به کاردیگری وادار شوم. من این بهره را دارم، همان گونه که می‌توانم تنها با دست چپم بشمارم و حساب کنم!»
> ولی این کار فوری بود و به هردوست نیاز داشت. میلتون از تاج و تخت و شکوه شاعری‌اش دست کشید و تا اندازه‌ای فراوان در راه خدمت به خدا خدمتگزاری بی نام و نشان گردید.[1]

این سخنان درست به همان شدّت درباره‌ی اقبال راست می‌آید. میلتون برای خدمت به خدا در راه و روشی دیگر، نه برای همیشه از هنرش دست می‌کشد، ولی اقبال برای این که بتواند به روش‌های دیگری در راه اندیشه و آرمان‌هایش به تکاپو برخیزد برای همیشه با هنر خویش (شعر و شاعری) بدرود می‌گوید. پافشاری شیخ عبدالقادر و تاماس آرنولد در لندن اقبال را خرسند ساخت تا از شعر سرودن دست برندارد و به ویژه اندیشه‌هایش را در قالب رسای شعر فارسی بریزد.[2]

هردو شاعر به دو زبان شعر می‌سرودند: میلتون به انگلیسی و لاتین و اقبال به اردو و فارسی. برابر نظریّه‌ی پذیرفته شده، زیباترین شعر میلتون به زبان مادری‌اش (اردو) سروده شده است. درباره‌ی اقبال هنوز این گفتگو جاری است که آیا بزرگ‌ترین شعر او به زبان مادری‌اش (اردو) برای ما بر جا مانده است یا سروده‌هایش به پارسی. با این همه، بیشتر منتقدان ادبی برآنند که شعرهای فارسی اقبال از سروده‌های اردوی او استوارتر و گیراتر است.

در **بهشت گمشده**(*Paradise Lost*)ی میلتون به نشان گذاری چهار تأثیر سترگ بر می‌خوریم: **کتاب مقدّس**، آثار کهن مدوّن (کلاسیک)، شاعران ایتالیایی و ادبیّات انگلیسی. همین‌گونه در شعر اقبال نقش و نشان **قرآن مجید**، نگاشته‌های کهن مدوّن

---

1. Denis Saurat, *Milton, Man and Thinker*, London, J.M.dent and sons Ltd. 1946, P. 21.
2. اقبال، ضرب کلیم، ترجمه‌ی فارسی و شرح احوال اقبال از خواجه عبدالحمید عرفانی، کراچی، اقبال آکادمی، چاپ اوّل ۱۹۵۷ م، ص ی.

(تازی و پارسی)، شاعران انگلیسی و ادبیّات اردو را به چشم می‌بینیم.[۱]

زبان میلتون سختگی و انسجام لاتین را نشان می‌دهد و زبان اقبال سرشار است از واژگان تازی. میلتون متّهم است که زبان انگلیسی را تحریف کرد. اقبال هم با همین اتّهام روبه‌روست و اگرچه این‌برچسب و اتّهام بیشتر در نخستین دوران زندگی‌اش آغاز شد، ولی در سراسر عمر او ادامه یافت.

ادیسن (Addison) درباره‌ی میلتون می‌گفت که «زبان زیر تأثیر او غروب کرد». این گفته اقبال را هم در بر می‌گیرد. هردوشاعر موسیقی وطنین واژگان را پذیره آمدند؛ هردو شیفته‌ی واژگان دانشورانه‌ی چند آوایی بودند. هردو شکوه گزینش نام‌های بایسته و شایسته را آشکار می‌ساختند. استعاره‌ها و اشاره‌های میلتون، تاریخ اسرائیلی و اسطوره‌شناسی (Mythology) یونانی را در بر می‌گیرد و استعاره‌ها و اشاره‌های اقبال به تاریخ اسراییلی (عبری) و اسلامی پیوند می‌یابد. هردو شاعر از اصالتِ سبک و شیوه‌ای برخوردارند که به اندازه‌ای معیّن نمایشگر زیبایی، گوناگونی و روانی وزن و آهنگ است. هردو شاعر به «پریشانی احساس» متّهم‌اند.[۲]

شگفت این که میان رویدادهای جزیی زندگی دو شاعر نیز همانندی‌هایی هست. این دو شاعر بخش فراوانی از سروده‌هایشان را در بستر بیماری سرودند. هردو از بینایی چشم به رنج و دشواری افتادند. میلتون در بیست و دوسال واپسین زندگی‌اش نابینا شد و در این باره غزلِ (سانِت Sonnet) سوزناکی سرود که رودکی را به یاد می‌آورد.[۳]

در حالی که نبوغِ ماهرانه‌ی میلتون و اقبال را همگان ستوده‌اند، اهمیّت میلتون همچون یک اندیشه‌مند تا همین سالیان پیش خوب شناخته و دانسته نبود[۴]. به گفته‌ی

---

1. Seyed Abdul Vahid, *Iqbal: His Art and Thought*, P. 214.
2. S. A. Vahid, OP.*cit.*, P. 215.

۳. مجتبی مینوی، بیشین، کوری میلتون، صص ۲۴۶ ـ ۲۵۱.

۴. در سده‌ی نوزدهم، نخست کامیابی میلتون در موسیقی و احساس نهفته بود و در سده‌ی بیستم این دلبستگی جایش را به اندیشه‌های او داده است. در این باره بنگرید به:

B. Rajan, *Paradis Lost and The Seventeenth _ Century Readers*, London 1950, P. 13.

دنیس سورت (Denis Saurat): «اندیشه‌ورزی بشری، میلتون را واپس نداشته است و هنوز باید او را به نام شاعری شگفت‌آفرین و اندیشه‌مندی ژرفنگر ارج نهیم. پیوند او با اسپینوزا (Spinoza) و دیدارش با مِردیث (Meredith) نشانگر ارج و بهای همیشگی اوست. شخصیّت اسپینوزا و مردیث، با همه‌ی جدایی و گونه‌گونی، به عنوان گواهانی برجاودانگی میلتونِ اندیشه‌مند ما را یاریگر خواهد بود».[1]

میان اندیشه‌های میلتون و اقبال خویشاوندی نزدیک دیده نمی‌شود؛ با این همه، به همانندی‌هایی در این باره بر می‌خوریم. استاد سورت اندیشه‌ورزی میلتون چنین رده‌بندی می‌کند:

۱. تصوّر خدا به عنوان «بی نهایتِ» نامریی که در آن «پسر» (آفریننده و آفرینش) و مسیح (برگزیده) است.

۲. تصوّر آزادی اراده که بر اثر ترک خدا و دوست برداشتن از او آزاد شده است و یگانگی تصوّر عقل با تصوّر آزادی که دلیل اصلی آزادی اراده است (ادراکِ بیرون از آزادی اراده ممکن نیست).

۳. تصوّر ماده به عنوان نیک، نابود نشدنی والاهی، بخشی از خودِ خداست که همه چیز خود به خود از «او» سرچشمه می‌گیرد.

۴. تصوّر دوگانگی (ثنویّت) انسان، عقل و شهوت؛ لزوم چیرگی عقل و این که هبوط، چیرگی و غلبه‌ی شهوت است.

۵. تصوّر آزادی برپایه‌ی نیکی موجود طبیعی که از مادّه‌ی الاهی ساخته شده است و نیز برپایه‌ی حضور در گزینشِ «ادراک الاهی».[2]

درست است که اندیشه‌ها و تصوّرهای اقبال و میلتون درباره‌ی خدا و آفرینش، به خاطر باور به دین‌های گوناگونی که دارند، جداست ولی چهار اندیشه‌ی دیگر هست که همانندی شایانِ نگرش آنان را نشان می‌دهد. هم اقبال و هم میلتون به آزادی اراده عقیده دارند. از نگاه اقبال، آزادی رفتار خودآگاه از چشم‌انداز «خودکوشی» که برداشت قرآن است سرچشمه می‌گیرد. قرآن آزادی رفتار خود آگاه را چنین طرح

1. Denis Saurat, *Milton, Man and Thinker*, p. 291.

2. *Ibid*, p. 166.

می‌کند: «و بگو حقیقت از آنِ خداوند شماست. بگذار هرکه می‌خواهد ایـمان آورد و هرکس می‌خواهد ناسپاس شود» (کهف / ۲۹) قرآن می‌فرماید: «اگر خوب کنی به خود کرده‌ای و اگر بدی کنی به خویشتن کرده‌ای» (اسراء / ۷). اقبال یادآور مـی‌شود کـه «اسلام به واقعیّت بسیار مهمّی از روان‌شناسی بشری یعنی فراز و نشیب قدرت بـرای آزادی رفتار پی می‌برد و مشتاق است تا قدرت آزادی رفتار را بـه عـنوان انگـیزه‌ای همیشگی و کاهش‌ناپذیر در زندگی «خود» یا «من» (Ego) نگاه دارد. اوقات نمازهای روزانه که برابر قـرآن تماس نزدیک را با سرچشمه‌ی غایی زندگی و آزادی بـه دنـبال می‌آورد، اعتماد به نفس را به «من» ارزانی می‌دارد و بـرای رهـایی «مـن» از اثـرات جانشینی و مکانیکی خواب و کار تعیین شده است. نماز و نیایش در اسلام «گریز از ماشین گرایی به آزادی است».

اقبال اثبات می‌کند که نیکی مسأله‌ی اجبار و فشار نیست و انسانی که مـانند یک دستگاه و ماشین حرکاتش کاملاً تنظیم شده است نمی‌تواند نیکی بیافریند. بدین گونه او بدین دستاورد می‌رسد که آزادی شرط نیکی است. قرآن می‌فرماید: «شما را با بدی و نیکی خواهیم آزمود» (انبیاء / ۳۵)

درباره‌ی ماهیّت مادّه، اقبال و میلتون در این سخن کـه هـیچ چـیز ذاتاً بـا مـادّه «ناشایست» نیست و با انسان است تا بـر بـدی چـیره آیـد و آن را از مـیان بـردارد همداستانند.

اقبال با این سخن میلتون که هر مادّه‌ای الاهی است همنوا نیست. از دیدگاه اقبال، مادّه با صورت خارجی گرفتنِ روح از خداناشی شده است. اکنون با بشر است تا مادّه را به پوشاک روحانی و معنوی بیاراید.

در برابر «شهوت» و «خرد» میلتون می‌توانید «عقل» و «عشقِ» اقبال را جایگزین سازیم. در عمل نمی‌توان به آسانی تعبیرهای مورد نظر میلتون را تعریف کرد. شـاید منظور او از شهوت، «نفس پرستی» و از خرد «خودداری» و «پرهیزکاری» است.

با اطمینان می‌توان ادّعا کرد که «عقل» اقبال با «خرد» میلتون همراهی می‌کند، ولی

در آن سوی «عقل» اقبال، قلمرو «عشق» نهفته است. در حالی که بارها اقبال بر نقش «عشق» در پیشرفت معنوی و اخلاقی بشر و در آفرینش و سازندگیِ اَبر انسان‌ها تأکید می‌ورزد، اهمیّت «عقل» را ناچیز نمی‌انگارد. اقبال رفاه آینده‌ی بشری را در گره خوردن و خویشاوندی میان «عقل» و «عشق» می‌بیند. اقبال می‌اندیشد که انسان به اندازه‌ای بسنده پیشرفت کرده است تا بتواند «شهوت» را درمان کند، یا «عشق» بدان اندازه نیرومند شده است تا بتواند جلو شهوت را بگیرد. اقبال عقل را با «غرب» و عشق را با «شرق» پیوند می‌زند و بدین سان بر اهمیّتی که در یگانگی میان این دو می‌نهد، مفهوم دوچندانی وجود دارد.

میلتون و اقبال هردو در پیشرفت شخصیّت انسان بزرگ‌ترین اهمیّت را به آزادی می‌دهند. میلتون در بهشت گمشده به زیبایی عقیده‌اش را درباره‌ی آزادی بیان می‌کند:

ولی انسان پس از انسان‌ها
او ساخت، و نه خدا؛ چنین عنوانی را برای خودش
نگاه می‌دارد، انسان آزادی را از انسان به ارث برد[1]

اقبال می‌گوید:
از غلامی: دل بمیرد در بدن
از غلامی: روح گردد بارِ تن
از غلامی: ضعف پیری در شباب
از غلامی: شیرِ غاب افگنده ناب،
یا:
از غلامی فطرت او دون شده
نغمه‌ها اندرنی او خون شده[2]

1. S. A. Vahid, "Iqbal and Milton", *op.cit.*, p.218.

۲. کلیات اقبال لاهوری، ص ۱۳۲.

اهریمن در شعر میلتون و اقبال

همان‌گونه که سی. م. بورا (C. M. Bowra) خاطرنشان ساخته است آدم چهره‌ی اصلی شعر حماسی میلتون و به بیان ادبی، قهرمان اوست. موضوع و مایه‌ی کار او هبوط انسان است. از سروده‌های آغاز شاعری اقبال که بگذریم. با اطمینان می‌توان گفت که او در سراسر شعرهایش از انسان سخن می‌گوید:

بهرِ انسان چشم من شب‌ها گریست
تا دریدم پرده‌ی اسرارِ زیست[1]

به هنگام گفتگو از مسأله‌ی بدی در زندگانی انسان است که به بیشترین همانندی میان اقبال و میلتون بر می‌خوریم. تاچه اندازه نظم الاهی این جهان با آمیختگی میان بدی و نیکی توجیه پذیراست؟ این همان موضوعی است که میلتون شرح آن را در شعر بزرگ حماسی‌اش به گردن می‌گیرد. پاسخ او به پرسش بالا پاسخی است: سنّتی که دین مسیح می‌دهد: شیطان یا اهریمن مسؤول است. اقبال می‌گوید:

پس چگونه ممکن است نیکی و قدرت مطلق خداوند را با فصل پهناور بدی در آفرینش "او" سازش داد؟ به راستی این مسأله‌ی دردناک، کُنه یکتاپرستی را در بر می‌گیرد.[2] به هنگام درگیر شدن با مسأله‌ی بدی در جهان، اقبال نیز از اهریمن گفتگو می‌کند.

میلتون در آغاز زندگی این آرزو را در سر می‌پروراند که در مایه، سبک، کمال و فضیلت شعری سترگ بسراید. اقبال نیز چنین آرزویی داشت. اقبال در نامه‌ای به سراج‌الدّین در ۱۱ مارس ۱۹۰۳ م / ۲۰ اسفند ۱۳۸۲ خورشیدی نوشت:

آرزوی دیرینه‌ام این بود که به شیوه‌ی میلتون، شاعر انگلیسی زبان، شعری بسرایم. حالا فکر می‌کنم وقت آن رسیده است که این کار را شروع کنم، زیرا پنج شش سال است که این خیال را در ذهن خود می‌پرورانم. فشاری که قبلاً از این شوق درخود احساس می‌کردم به میزان امروز نبود. اگر از رنج روزی و روزگار

---

۱. کلیات اقبال لاهوری، "اسرارخودی"، به کوشش اکبر بهداروند، ص ۷۶.

2. Iqbal, *Reconsurnction of Religioms Thomght in Islam*, P. 76.

فراغت یابم این کار را مرتّب و پشتِ سرهم ادامه خواهم داد.[۱]

دکتر هـ جی. سی. گریرسن (H.J.C.Grierson)، منتقد بزرگ ادبی، رسالت شعر را این گونه بیان می‌دارد:

گناه و رذیلت‌های اخلاقی به عنوان سرچشمه‌های آنچه از آنها رنج می‌بریم؛ پارسایی و توبه به عنوان نوید و تعهّد کارهای بهتر، اینهاست کارمایه‌های تکراری شعر پیامبرانه یا رسالت شعر.[۲]

آن‌گاه، گریرسن یادآور می‌شود که اگر شاعری آرزو می‌کرد متعهّد و با رسالت باشد میلتون بود. نقش پیامبری و رسالت اقبال در شعرش موضوعی است که بارها به گونه‌ای جامع و کامل به دست نویسندگانی بی شمار به گفتگو درآمده است.

غلام قادر گرامی جالندهری (م: ۱۹۲۷ م)، که شعرهای آغازین فارسی اقبال را تصحیح می‌کرد، درباره‌ی رسالت شعر اقبال چنین سرود:

در دیده‌ی معنانگهان، حضرت اقبال
پیغامبری کرد و پیمبر نتوان گفت[۳]

همو در ستایش از ژرفای شعر و اندیشه‌ی اقبال چنین سرود:

درسِ ماضی از کتاب حال گیر
ساغر از خمخانه‌ی اقبال گیر
حضرت اقبال، آن بالغ نظر
دارد از بود و نبودِ ما خبر
ما به ذوق سوختن کم ساختیم
بیخودی را از خودی نشناختیم

---

۱. نامه‌های علّامه اقبال لاهوری (جلد اوّل)، گزینش و ترجمه‌ی دکتر محمدیونس جعفری و فرهاد پالیزدار، ویراستار مسعود احمدی، تهران نشر همراه، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۹، ص ۱۳.

2. H. J. C. Grierson, *Milton and Wordsworth*, London, Chatton and Windus 1950, P.17.

۳. شیخ غلام قادر گرامی، کلیات گرامی، به کوشش عبداللطیف، لاهور، ۱۹۷۶ ص ۱۵۹.

آن نـــوا پـــرواز اســـرار ازل
شـــهسوار عـرصه‌ی عـلم و عـمل
نـــاله‌های آتشـــینِ آن حکـــیم
سوخت رختِ فتنه‌ی امـید و بـیم[۱]

میلتون از شیطان به عنوان فرشته‌ای مقرّب ـ اگر نه نخستین فرشته‌ی مقرّب ـ سخن می‌گوید. او مایل است تا به شیطان، والایی و برتری ورای همه‌ی موجودات ملکوتی بدهد. در عرش، سرکشی هست و علّت فوری این طغیان و سرکشی، اعلامی است که همگی باید مسیح را به عنوان سرآمدِ خود بپرستند. اهریمن از این فرمان سر می‌پیچد و از این بی دادگریِ بهانه‌آمیز خود ابزاری می‌سازد برای طرد یک سوم فرشتگان از بیعت خویش؛ او به مسیح می‌گوید آنان یکسانند، خود پدید آمده‌اند، آفریده نشده‌اند، سزاوار اطمینان برای پرستیدن نیستند؛ و با برانگیختن حسّ غرورشان آنان را به سوی خـود می‌کشد. در این گیرودار در دل اهریمن کششِ نیرومندتری کارساز است: بلند پروازی برای یکسانی با خود الوهیّت. اهریمن نه تنها به «پسر» تسلیم نمی‌شود که در برابر سریرِ فرمان روایی خودِ «قادر مطلق» به چشم و همچشمی می‌پردازد و به عنوان دشمنی و مخالفت نسبت به خدا تا مسیح است که میلتون در **بهشت گمشده** او را بزرگ فرشته ی مقرّب می‌داند.

درحالی که میلتون به هبوط آدم، آن گونه که در **کتاب آفرینش** آمده است عقیده دارد اقبال به این داستان به گونه‌ای که در قرآن بازگو شده است تکیه می‌کند. این دو روایت به تفصیل باهم فرق دارد. اساساً در قرآن داستان هبوط با گزارش تصوّرهای تازه‌ی اخلاق جهانی و مفهوم فلسفی گفته آمده است.

در قرآن داستان هبوط این گونه آمده است:

«و [یادکن] آن‌گاه را که به فرشتگان گفتیم بر آدم سجده برید. [همگان] سجده بردند جز ابلیس که سرباز زد. گفتیم: ای آدم! این [اهریمن] دشمن تو و همسر توست، مبادا شما را از بهشت بیرون براند که در سختی خواهی افتاد. بی گمان

---

۱. محمد جهانگیرخان، «غلام قادرگرامی»، هلال، سال ۵، شماره‌ی م، آذر ۱۳۳۶.

> برای تو [مقرّر] است که در آنجا گرسنه نشوی و برهنه نمانی.
> و این که در آنجا تشنه نشوی و آفتاب زده نگردی. امّا شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدمی! می‌خواهی تو را به درخت جاودانگی و [آن] فرمان روایی که فرسوده نمی‌شود راهبر شوم؟
> آن گاه [هردو] از آن خوردند و شرمگاهشان بر آنان نمایان شد و آغاز کردند به نهادنِ برگ [درختان] بهشت، برآنها؛ و آدم با پروردگارشان نافرمانی کرد و بیراه شد.
> سپس پروردگارش او را برگزید و او را بخشود و راهنمایی کرد.
> [خدای] فرمود: هردوباهم از آن [بهشت فرازین] فرود آیید ـ که برخی دشمن برخی دیگر دشمن خواهید بود [یعنی آدم و ابلیس و مار]. آن گاه چون از من رهنمودی به شما رسد، هرکه از رهنمود من پیروی کند، نه [در این جهان] گمراه می‌گردد و نه [در آن جهان] رنجور گردد (طه / ۱۱۶ ـ ۱۲۳).

چنان که اقبال می‌گوید: بدین سان، می‌بینیم که داستان قرآنی هبوط نشانگر نخستین ظهور انسان در این سیّاره نیست. هدف آن، بیشتر، نشان دادن ترقّی بشر از حالت اوّلیّه‌ی اشتیاق عزیزی به وضع تملّک آگاهانه‌ای یک «مَنِ» آزاد که شایستگی دارد شک کند و عصیان ورزد. این سقوط هیچ‌گاه به معنای تباهی اخلاقی نیست، بلکه انتقال انسان از آگاهی ساده به نخستین درخششِ خودآگاهی است، گونه‌ای بیداری از خواب طبیعت با تکانی از علیّت شخصی در تار و پود خود انسان. قرآن هرگز به زمین به عنوان شکنجه‌گاهی که در آن انسان، برپایه‌ی نهاد زشت و تباه‌آمیز، به خاطر گناه اصلی زندانی شده باشد نمی‌نگرد. نخستین عصیان بشر، نخستین گزینش آزاد او هم بود و به همین دلیل است که برابر روایت قرآن، از نخستین سرپیچی و لغزش آدم چشم پوشی شد. اینک، نیک بودن چیزی الزامی نیست، بلکه تسلیم آزاد «خود» است به کمال اخلاقی که بیرون از همکاری آزادانه‌ی «من»های آزاد سرچشمه می‌گیرد. موجودی که سراسر حرکت‌هایش، مانند یک ماشین، معیّن و کوک شده باشد نمی‌تواند نیکی به بار آورد. از این رو، آزادی یک حالت و شرطِ نیکی است. حتا رواداشتن ظهور یک «من» محدود، که توان گزینش (نیک و بد) دارد پیش از بررسی ارزش‌های درخور با چندین

راهِ کار که برابر وی گشوده شده است به راستی دست یازیدن به کاری بزرگ است؛ چراکه آزادیِ گزینشِ خوبی، آزادیِ گزینش آنچه نقطه‌ی مقابل و ضدّ نیکی است هم می‌باشد. این که خداوند به این کار سترگ دست زده است نشانگر اطمینان فراوان "او" به انسان است؛ از این روست که انسان باید این ایمان را توجیه کند.[۱]

اگرچه داستانی که شعرهای میلتون و اقبال بر آن استوار است، در جزئیات باهم گوناگون است، ولی برخورد میان خدا و اهریمن ـ میان نیکی و بدی ـ زمینه و دلبستگی مشترکی را در هردو نگاه می‌دارد. در برابر خدا که نماینده‌ی نظم، عقل و عشق است، میلتون و اقبال اهریمن را قرار می‌دهند که نماینده‌ی بی‌نظمی، شهوت و دشمنی و تنفّر است. برابر حدیث، غرور علّتِ سقوط اهریمن بود. میلتون و اقبال این سخن را پذیرفتند و از آن بهره‌ی فراوانی گرفتند. میلتون آغاز داستانش را در بهشت قرار می‌دهد؛ آن‌گاه شیطان با رشک بردن خشم می‌گیرد و با منی کردن و خودپسندی، به عظمت و والایی مسیح آسیب می‌زند و برای این که در شکوه و بزرگی «قادر مطلق» سهیم گردد، عصیان را بر تسلیم برتری می‌دهد.

در روایت و گزارش اقبال، شیطان با غرور خود از کُرنش در برابر انسان خودداری می‌کند. از این پس، شور عصیان برکردارهای شیطان فرمان روا می‌شود. شیطان میلتون به امید رنجه کردن خدا عصیان می‌ورزد و شیطان اقبال بدین امید که اثبات کند اطمینان خداوند به انسان نابجاست، دست به نافرمانی می‌زند. در هردو راه، اهریمن بر آن می‌شود تا ویرانی و تباهی را در زمین رواج دهد و نقشه‌ی بَعْل یا بیلزباب (Beelzebub)[۲] را می‌پذیرد تا انسان را به تباهی و فساد بکشاند و بدین وسیله انتقام خویش را از خدا بگیرد. راه حلّ میلتون برای هبوط آدم این است که به خاطر آن، نیکی

---

1. Iqbal. *The Reconstrucrction of Religious Thought in Islam*, PP. 80 _ 81.

۲. بیلزباب لاتین از بیل زبوب (Beelzebub) یونانی است که از واژه‌ی عبری بَعْلزبوب (Beelzbub) به معنای خدای آسمان‌ها گرفته شده است. بَعْل در عهد قدیم به معنای بت و تندیس خدای اکرونیتس (Ekronites) است که از پادشاهان بود. در اندیشه‌ورزی یهودی در روزگار مسیح، بعل دختر اهریمن است. درپاره‌ای از متون ادبی سده‌ی میانه به معنای دستیار ویژه و مهمّ شیطان است و در بهشت گمشده‌ی میلتون به معنای فرشته‌ای است که سقوط کرده است و در قدرت و گناه همتراز شیطان است.

(James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol.I.).

به گونه‌ای تازه زاده شده است و این که انسان می‌تواند با انجام وظیفه‌ی خود صفات قهرمانانه را به چهره‌ی مانع‌های بزرگ نشان دهد. پایان سنجش‌ناپذیر **بهشت گمشده** نشانگر روح اطمینان و شهامت است که در آن افراد باید با خطرهای مسلّم زندگی، خویش را روبه‌رو سازند. آدم و حوّا می‌روند در حالی که خوب می‌دانند در کوشش و قربانی برای آنان چه مفهومی نهفته است. شعر میلتون با مسائل مهمّی پیوند دارد: نیکی و پستی انسان.

او مشتاق است تا نشان دهد چگونه بدی جزئی با نیکی کلّی همکاری می‌کند. توصیف آدم و شیطان در شعر رزمی (epic) میلتون از کشمکش میان نیکی و بدی گفتگو می‌کند؛ همان گونه که شعرهای اقبال چنین است. ولی با اقبال «واژه‌ی آدم باقی است و بیشتر همچون یک مفهوم به کار می‌رود تا نام یک انسان فردی انتزاعی».

حسّ غرور و آسیب خورده‌ی شیطان پس از بیرون راندنش از بهشت به تنفّر و دشمنی آنانی که از دیدگاه او علّت سقوطش بوده‌اند و نیز همه‌ی کسانی که با اینان پیوند داشتند می‌انجامد. نقشه‌ی شیطان برای تباهی انسان از بدخواهی ژرفی سرچشمه می‌گیرد. میلتون شیطان را به عنوان نقطه‌ی مقابل خدا ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه نیروهای بدی، بی نظمی، نابخردی و دشمنی در او کارگر است. ولی این نیروها اگرچه شاید نفرت‌انگیز باشد، اهانت‌آمیز نیست؛ ترسناک و در برخی از جاها مؤثّر می‌نماید. در واقع، شیطان میلتون پس از سقوط نقش آفرین‌تر است تا پیش از آن. در چهار کتاب (فصل) نخست **بهشت گمشده**، شیطان همیشه خود را به چهره‌ای قهرمانانه، به سبک بلند شعر رزمی، نمودار می‌سازد. اقبال و میلتون در این توصیف شیطان همچون چهره‌ای قهرمانی همانندیِ نزدیکی باهم دارند و هردو بیان با فرهنگ عقیده‌ی سنّتی مسیحی و اسلام دوگانگی دارد. شیطان میلتون صفاتی را آشکار می‌سازد که بزرگ منشانه و ستایش‌انگیز است. او به کاری دست می‌زند که هیچ کدام از یارانش شهامت انجام آن را ندارند. او سرشار از چاره‌سازی وزیرکی است و به گونه‌ای شگفت‌انگیز گشاده زبان؛ حتا هنگامی که همه‌چیز به خطا می‌رود نومیدی و دلسردی به خود راه

نمی‌دهد. شهامت شانه تهی نکردن او در ساعت شکست و سرپیچی‌اش از فرمان‌برداری و تسلیم خواه ناخواه ما را به بزرگداشت وا می‌دارد.

اقبال نیز شیطان را با صفت‌هایی فراوان و در خور ستایش به خوبی ترسیم می‌کند. اقبال نمی‌تواند جهانی تخیّل کند بی شیطان، چراکه زیستن در چنان جهانی تیره و تار و خفگی آور است:

مــــزی انــدر جــهان کــور ذوقــی
کـــه یـــزدان دارد و شـــیطان نـــدارد

خاطرنشان شده است که بیشتر از رهگذر کوشش‌های هیأت تبلیغی آگوستین و مانوی و بخشی از سوی ادبیّات مذهبی یهود (قبلانیّه Kabalist)[1] چهره‌ی شیطان با آنچه در اصل در ادبیّات مسیحی و اسلامی ترسیم شده است متفاوت فرض شده است و به گونه‌ای دیگر تجسّم یافته است. در ادبیّات اسلامی، تصوّر شیطان به عنوان چهره‌ای قهرمانی به چند نویسنده‌ی صوفی مانند حلّاج و ابن عربی محدود مانده است، ولی در غرب شیطان در بسیاری از اشعار در نقش قهرمانانه توصیف شده است.

تا آنجا که به شخصیّت شیطان وابسته است، میان تصوّرات میلتون و اقبال جدایی و

---

۱. کِه بالّه (Kabala) یا کبّاله (Kabbala) که Cabala هم نوشته می‌شود از قَبّالا (qabbala)ی عبری گرفته شده است که از ریشه‌ی قابل (qabal) به معنای دریافت کردن است. این مسلک فلسفی ـ صوفی از آیین یهود پدید آمد، ولی اعتقاد بر آن است که از کهن‌ترین روزگاران، نخست شفاهی و آن‌گاه در نگارش وجود داشته است. یکی از مسائل اعتقادی این مسلک آن است که یک خدای ابدی، جهانی ناپایا و پایان‌پذیر؛ وجود بدی و تکلیف اخلاقی و دینی انسان را آفریده است.

در اصل، قبلانیّه در سده‌ی شانزدهم میلادی در میان یهودیان به چهره‌ی جنبشی توده‌ای درآمد و در میان مسیحیان نیز تأثیر گذاشت. قبلانیّه یکی از عامل‌های اصلی و کانونی در عرفان یهودی (خاسادیم Hasadism) است.

(*Encyclopedia International*, Grolier 1966, vol.3).

از دیگر اعتقادات قبلانیّه آن است که از راه تفسیر حروف و اسرار آن می‌توان به خدا و رموز الاهی پی برد. این باور به دیگر مذهب‌های جهان راه یافت و در اسلام به پایه‌گذاری کیش حروفیّه انجامید. پایه‌گذار حروفیان فضل‌الله استرآبادی است که به حروفی استرآبادی (م: ۷۹۶ ه) شهرت دارد (دهخدا، لغت نـــامه، واژه‌ی حروفی استرآبادی). هاید (Hyde) آیین حروفیان را همان طریقه‌ی مانوی می‌دانست (براون، تاریخ ادبی ایران، ترجمه‌ی علی پاشا صالح، ج ۱، چاپ دوم، ص ۶۷).

گوناگون مهمّی هست که باید در اینجا گفته آید. در حالی که هر پژوهشگر میلتون به بزرگی و شکوهی که او به شیطان، به زودی پس از سقوط، نسبت می‌دهد توجّه می‌کند ـ تا آنجا که امروز نقطه‌ی متضادّی وجود دارد که شیطان یا آدم کدامین قهرمانِ **بهشت گمشده** است ـ اندکی از نویسندگان به زوال گام به گام و فرسودگی تدریجی ابلیس پس از سقوط نگاه کرده‌اند.

زمانی شیطان عقیده دارد که امکان هیچ‌گونه سازگاری با خداوند نیست، او خود را در راه بیچارگی و نومیدی سخت خویش قرار می‌دهد و به هیچ چیز جز ویران کردن توجّه ندارد. روح قهرمانی‌اش سرانجام ناپدید شده است و هرگز دوباره خود را نشان نمی‌دهد. او حتا پس از آن که پیروزمندانه حوّا را از راه به در می‌برد و منحرف می‌سازد، گستاخی و بی باکی خود را از دست داده است.

«مار گنه کار، دزدانه، به بیشه باز می‌گردد»[1]

درست همان‌گونه که ظهور او به زوال می‌گراید، شخصیّت او هم نابود و تباه می‌شود؛ تا آن که سراسر نفرت‌انگیز و زبون و بی چیز می‌گردد. میلتون زوال روح را از رهگذر غرور، دشمنی و خواب و خیال‌های ویرانگرانه‌ی پرورش یافته از این ویژگی‌ها در شیطان نشان داده است.[2]

چنین افول بزرگی در شخصیّت شیطان اقبال نیست. اهریمنِ اقبال شخصیّتی سخت پیچیده داشت ـ دوگانگی‌هایی که می‌بایست حلّ شود، ولی نبودن زوالی چنین بزرگ، تصویر آن را از دیدگاه هنری آسان‌تر نموده است. آن گونه که اقبال بازگو کرده است، شخصیّت شیطان بیشتر جلب توجّه می‌کند. میان روح قهرمانی و انگیزه‌های تباهی شیطان، میان کنش‌های دلیرانه‌ی او و فرجام و پایانی که آن کنش‌ها بدان راه یافته است، دوگانگی آشکاری وجود دارد. اگرچه اقبال سیماهای گوناگونی را از شخصیّتی پیچیده در فرصت‌های مختلف ترسیم می‌کند، ولی مجبور نیست که از آن زوالِ گام به

---

1. Milton, *Paradise Lost*, Ix; 784 _ 5.

2. C.M. Bawra, *From Virgil to Milton*, London, Macmillan andC., 1945, P. 226.

گام و فرسودگی و تباهی تدریجی سخن به میان آورد. در شعر زیرین اقبال، که از **جاویدنامه** بازنوشته‌ایم، شخصیّت شیطان به زیبایی خلاصه شده است:

گفت و چشمِ نیم وابرمن گشود
در عمل، جز ما که برخوردار بود؟
آن چنان بر کارها پیچیده‌ام
فرصت آدینه را کم دیده‌ام
نی مرا افرشته‌ای، نی چاکری
وحی من بی منّت پیغمبری...
درگذشتم از سجود ای بی خبر!
سازکردم ارغنونِ خیر و شر...
تا نصیب از دردِ «آدم» داشتم
قهرِ «یار» از بهرِ او نگذاشتم![1]

دو حالت کشش روانی مهم به وسیله‌ی اقبال و میلتون توصیف شده است. در سروده‌ی میلتون، شیطان به توبه می‌اندیشد، ولی آن را به عنوان غیرممکن رد می‌کند و آن گاه غرورش دوباره آن را اظهار می‌دارد:

و آن سخن
ـ غرور ـ
مرا باز می‌دارد
و در میان ارواح پست‌تر
بیم شرمندگی
به من اجازه‌ی انجام آن کار [توبه] را نمی‌دهد.[2]

چون شیطان بر آن است که هیچ‌گونه سازشی با خدا میسّر نیست، تصمیم می‌گیرد تا

---

۱. کلیات اقبال لاهوری، «جاویدنامه»، صص ۵۰۹ ـ ۵۱۰.

2. *Pradise Lost*, IV: 81 _ 3.

تنها یک راه و چاره را دنبال کند و آن را به دنبال بدی رفتن است.[1]

اقبال یک بار جبریل را وا می‌دارد تا به شیطان پیشنهاد توبه و بازگشت دهد، ولی شیطان با خواری و تحقیر این پیشنهاد را نمی‌پذیرد. با نگاه به این آشتی و سازش، شیطان به شاعر می‌گوید:

بـــرلبم از وصـــل نـــی آیـــد ســـخن
وصل اگرخواهم، نه «او» ماند، نه «من»![2]

اگرچه شخصیّت شیطان در سروده‌های میلتون و اقبال زمینه‌های همانندی فراوانی را نشان می‌دهد، ولی از نگاه داوری هنری، اقبال دیدگاه بخردانه‌تری از زاویه‌ی تجلّی بدی در زندگی انسانی نشان می‌دهد. شیطان اقبال نه در برابر خدایاغی و سرکش است و نه دشمن انسان است. او نقش از پیش تعیین شده‌اش را در طرح کارها بازی می‌کند: و آن نقشه و طرح نه تنها مهم که ضروری و اساسی است. فاجعه‌ی زندگی این است که نمی‌تواند سرنوشت بیچارگی درونی و سستی و ناتوانی محض خود را جز آنچه هست تغییر دهد. این حالت به زیبایی به دست هم میلتون و هم اقبال پرورده شده است. در برابر این شیطانِ درمانده «انسان» قرار می‌گیرد که خداوندگارِ سرنوشت خویشتن است، زیرا همان‌گونه که اقبال بانگرش به آموزش قرآن مـی‌گوید ـ و سراسر بـا آن هماهنگ است ـ با آموزش قرآن که به امکان گسترش رفتار بشری و چیرگی او بـر نیروهای طبیعی اعتقاد دارد، نه بر خوش‌بینی استوار است و نه بر بدبینی؛ نه سراسر بد است و نه سراسر نیک، بلکه جهانی می‌شناسد در حال تکامل که با امید به پیروزی نهایی بشر بر زشتی و بدی، سرزنده و شاداب است.[3]

به وارونه‌ی قالب تشبیه‌ها، استعاره‌ها و شیوه‌های رنگارنگ بیان که به وسیله‌ی این دو شاعر به کار گرفته شده است و به زمینه‌ی فرهنگی گوناگون آنان وابسته است. تا

1. C. M. Bowara, *From Virgil to Milton*, P. 222.

۲. کلیات اقبال لاهوری، «جاویدنامه»، ص ۵۱۰.

3. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 77.

آنجا میان احساسات و اندیشه‌هایی که این دو بیان داشته‌اند همانندی و همگونی یافت می‌شود که در هر خواننده‌ای تأثیری دلپذیر و گیرا می‌آفریند.[۱]

داوری اقبال درباره‌ی میلتون شنیدنی است:

> مطالبی که میلتون با آن همه خلوص و صداقت درباره‌ی الاهیّات مطرح کرد نمی‌تواند در ذهنیّات عصر ما جاذبه‌ای داشته باشد. کمتر کسی به مطالعه‌ی آثار او می‌پردازد.
>
> در این باره کاملاً حق با ولتر است که می‌گوید: چون کسی آثار میلتون را نمی‌خواند شهرتش روزبه‌روز افزایش می‌یابد. امّا یک چیز را درباره‌ی میلتون باید یادآور شوم و آن این که هیچ شاعری به اندازه‌ی او کارش را جدّی نگرفت. سبک فاخر او همچون بنایی عظیم و افسانه‌ای است که دست ناتوان زمان نمی‌تواند خللی در آن وارد آورد.[۲]

با این همه، اقبال در نامه‌ای که در جوانی به یکی از دوستانش نوشت، بیان داشت که می‌خواهد در دوره‌ی زندگی خود به سبک و الگوی **بهشت گمشده‌ی** میلتون شعر سترگی بسراید. یک بارهم اقبال به یکی از دوستانش گفت که می‌خواهد درباره‌ی داستان غم‌انگیز کربلا شعر بلندی به نام **بهشت بازیافته** (Paradise Regained) بسراید. ستایش نبوغ میلتون از این بهتر درخور بیان نبوده است.[۳]

---

۱. سید عبدالواحد، "اقبال و میلتون" نگرش سنجشی به سقوط و شخصیّت شیطان در بهشت گمشده‌ی میلتون و شعرهای اقبال. یادنامه‌ی شادروان استاد محمدتقی شریعتی، مجلّه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال بیستم، شماره‌ی ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۶۶، ص ۴۶۲.

۲. محمد اقبال، یادداشت‌های پراکنده، ترجمه‌ی محمد ریاض، اسلام آباد، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۸، ص ۸۷.

۳. سید عبدالواحد، پیشین، ص ۴۳۸.

تضمین غزل اقبال

حجّة الاسلام و المسلمین محمدی گلپایگانی

غـم عشـق آمـد و شـور دگـری پـیدا شـد
بـه نـهان خـانه‌ای اسـرار دری پـیدا شـد

طایر عشق در این خاک بـه دام انـدر بـود
تا به افـلاک رسـد بـال و پـری پـیدا شـد

مات شد عقل و فرو بست دم و هیچ نگفت
قدسیان را به فلک شور و شـری پـیدا شـد

وادی طور، فروزان چو شـد از آتش عشـق
شد جـهانسوز و مـبارک شـجری پـیدا شـد

از غــبار قــدم عشـق در ایـن وادی تـیه
آخــر ایــن غــافله را راهــبری پـیدا شـد

تا کشم رخت از این خانه، به میخانه‌ی عشق
پــرده بــرگیر، مــرا هــمسفری پـیدا شـد

طبع اقبال، بلند است کز آن چشـمه‌ی نـور
«علوی» از خامه، چنان شـعرتری پـیدا شـد



همایش بزرگداشت اقبال در وزارت امور خارجه

(تهران، ۱۶ اسفند ۱۳۷۹ خ / ۲۰۰۰ م)

اداره‌ی کلّ هماهنگی‌های فرهنگی وزارت امور خارجه‌ی ایران در ۱۶ اسفند ۱۳۷۹ خورشیدی / ۲۰۰۰ م همایشی درباره‌ی اقبال با شرکت دانشمندان ایرانی و پاکستانی در تهران برگزار کرد. سخنرانی‌های و مقاله‌های این همایش یک سال بعد زیر عنوان **مجموعه‌ی مقالات همایش علّامه اقبال** به چاپ رسید (تهران، اداره‌ی کلّ هماهنگی‌های فرهنگی وزارت امور خارجه، چاپ اوّل ۱۳۸۰)

سخنرانان و موضوع سخنرانی

۱. صادق خرازی، **سخنرانی گشایشی**

۲. جاوید حسین، سفیر پاکستان در ایران، **پیام و سخنرانی**.

۳. پروفسور فتح محمّد ملک (پاکستان)، **اقبال و روزگار نو**.

۴. دکتر جاوید اقبال، **اقبال و گفتگوی تمدّن‌ها**.

۵. محمدبقایی (ماکان)، **نظام آرمانی اقبال**.

۶. دکتر رهنمای خرمی، **تفسیر معرفت در آیینه‌ی اندیشه‌ی اقبال**.

۷. دکتر سیّد محمد دامادی، **معانی و مقاصد در شعر اقبال**.

۸. دکتر شاهد چوهدری، **ایران و اقبال**.

۹. عباس اطمینانی، **اقبال لاهوری و شیخ محمدشبستری**.

۱۰. دکتر ابوالقاسم رادفر، **سبک و درون‌مایه‌ی شعر فارسی اقبال لاهوری**.

۱۱. مراد علی واعظی، اسرار خودی اقبال، نگرشی نو به عرفان پویا و زندگی ساز.

۱۲. دکتر رزمجو، عظمت و محبوبیّت علّامه محمد اقبال لاهوری از دیدگاه ایرانیان.

۱۳. دکتر تولّایی، مضمون وطن اسلامی در شعر اقبال.

۱۴. پروانه‌ی نیک طمع، آنچه از اقبال باید آموخت.

۱۵. روح‌انگیز کراچی، موسیقی درونی مثنوی در اسرار و رموز بیخودی.

۱۶. دکتر محمدرضا ملک، نقدی بر ترجمه‌های اشعار علّامه اقبال به زبان فارسی.

۱۷. ناصر سیفی، مفاهیم غرب، وحدت و مبارزه در اندیشه‌ی اقبال.

۱۸. منصوره شریف‌زاده، عرفان اقبال و عرفان شاعران ایرانی از دید تطبیقی.

۱۹. دکتر محمدسلیم اختر، اقبال و اصلاح جهان اسلام.

۲۰. دکتر محقّق داماد، فلسفه‌ی اقبال.

۲۱. دکتررضا شعبانی، سخنرانی اختتامیّه.

از این همایش، دو سخنرانی برگزیده‌ایم، یکی اقبال و گفتگوی تمدّن‌هااز دکتر جاوید اقبال، و دیگری عرفان اقبال و عرفان شاعران ایرانی از دید تطبیقی از خانم منصوره شریف‌زاده.

اقبال و گفتگوی تمدّن‌ها

دکتر جاوید اقبال / ترجمه‌ی م. ب. ماکان

برخی از تحلیل‌گران مسائل سیاسی آمریکا نظریه‌هایی را مطرح کرده و نتیجه گرفته‌اند که پس از فروپاشی اتّحادیّه‌ی شوروی، اسلام را هم باید ایدیولوژی دیگری در تقابل با سیاست این کشور دانست، طوری که احتمال دارد جهان در قرن بیست و یکم شاهد برخورد فرهنگ اسلامی و غربی باشد. موضوع اصلی که غربیان را در این مورد به خود مشغول داشته این است که دنیای اسلام در آینده متّحد خواهد شد و این تهدیدی است برای منافع تمدّن غرب.

یکی از این صاحب‌نظران به نام برنارد لوئیز[1] معتقد است که برخوردی میان اسلام و مسیحیّت پیش خواهد آمد، زیرا این دو تمدّن مغایر یک‌دیگرند و برداشت‌هایی رقابت‌آمیز از زندگی دارند، این دو آیین از ۱۳۰۰ سال پیش رویاروی هم قرار داشته‌اند، سکولاریزم و مدرنیته‌ی غرب مورد قبول اسلام نیست.[2] جان اسپوزیتو[3] می‌گوید که گرچه رهبران سیاسی غرب اقدام به برپایی نظم نوین جهانی نموده‌اند، ولی

---

1. Bernard Lewis
2. *Roots of the Muslim Rage.*
3. John Esposito.

اسلام فراملّیتی[1] را به طور کلّی خصمی جهانی، انعطاف‌ناپذیر و یک‌پارچه برای دنیای غرب دانسته‌اند.[2] هانتینگتون[3] معتقد است که چون اعتقادات و نظام ارزشی تمدّن‌های اسلامی و کنفوسیوسی (چینی)اساساً مغایر یک‌دیگر است می‌توانند علیه غرب متّحد شوند. او اظهار می‌دارد که اندیشه‌های غربی در مورد فردگرایی، لیبرالیزم، قانون‌گرایی، حقوق بشر، مساوات، آزادی، حکومت قانون، بازار آزاد، و جدایی دین از سیاست در فرهنگ‌های اسلامی و کنفوسیوسی وجود ندارند. بنابراین، تمدّن غرب که چشم به همه‌ی گیتی دارد و دارای جاذبه‌یی جهانی است، برخوردی اجتناب‌ناپذیر با فرهنگ‌های اسلامی و کنفوسیوسی خواهد داشت.[4]

بنا به گفته‌ی فوکویاما[5]، همتای ژاپنی متخصّصان مذکور، تاریخ نوع بشر حاصل تنش و برخورد میان اندیشه‌هاست. هر اندیشه‌یی سعی می‌کند که خود را به عنوان یک اصل جهانی تثبیت کند و جامعه و نظامی سیاسی را هماهنگ با الگوی مورد نظرش شکل دهد. در این مبارزه فقط اندیشه‌های عالی باقی می‌مانند و عقاید دانی از میان می‌روند. غرب با غلبه بر مرام سوسیالیستی اتّحادیه‌ی شوروی برتری اندیشه خود را به اثبات رساند. بنابراین، اکنون تاریخ از پیشروی بازایستاده و به توقّف کشانده شده.[6]

سازش میان نظریه‌های لوئیز و هانتینگتون با نظریّه‌ی فوکویاما امری دشوار است.

البته برخورد تمدّن‌ها موجب نزاع دایمی عقاید و ارزش‌ها می‌شود ولی تاریخ هم راکد و بی تحرّک نمی‌ماند و ملزم به حرکت است چنان‌که بعد از فروپاشی نظام سوسیالیستی چنین شد. برخی از عالمان چینی نظریّه‌ی فوکویاما را طرد می‌کنند زیرا او برتری فرهنگی غرب را نادیده می‌گیرد. آنها همچنین منکر دیدگاه‌هایی از این دست هستند که تمدّنی برتر از تمدن دیگر است یا الگوی غربی تمدّن را باید معیاری جهانی برای همه‌ی عالم دانست که پس از پایان جنگ سرد از آن پیروی کنند.

---

1. transntional　　2. *Islamic Theeat - Myth Or Reality.*

3. Huntington.

4. *The Clash Of Civilizations and the Remaking Of World Order.*

5. Fukuyama.　　6. *The End of History and Last Man.*

دیدگاه‌های هانتینگتون در مورد اشتراک مساعی تمدّن‌های اسلامی و کنفوسیوسی به منظور از میان بردن تمدّن غربی ما را به یاد هیاهوی تبلیغاتی قرن نوزدهم در اروپا می‌اندازد که بر اثر آن، اصطلاحاتی مانند «پان اسلامیسم» و «خطر زرد» به وجود آمد. اصطلاح خطر زرد را از آن رو وضع کردند تا ژاپنی‌ها را عاملی تهدید کننده برای غربیان جلوه دهند. ژاپنی‌ها با عرضه‌ی کالاهای ارزان‌تر در بازارهای به اصطلاح آزاد که غربیان برای استثمار اقتصادی آسیا و آفریقا به راه انداختند بنای رقابت با غرب را گذاشتند.

اکنون «خطر زرد» جای خود را به تهدید [تمدّن] کنفوسیوسی داده و این احتمالاً از آن روست که چینی‌ها (که آنان هم در اصطلاح غربیان موسوم به نژاد «زرد» می‌باشند) نیز ممکن است در این قرن به صورت یک قدرت اقتصادی بزرگ ظاهر شوند.

«پان اسلامیسم» اصطلاحی است که روزنامه نگاران و سیاست‌گذاران اروپایی آن را باب کردند تا گفته شود که اسلام در اندیشه‌ی متّحد ساختن نیروهای خویش علیه اروپای مسیحی است. مقصود اصلی دیپلماسی غربی در آن زمان‌ها احیای خصومت دیرین مسیحی علیه اسلام بود که آن را اساساً متجاوز می‌دانست. بنابراین اگر کشورهای ضعیف مسلمان تمایلی برای تشکیل جبهه‌یی متّحد علیه نفوذ قدرت‌های استعمارگر اروپایی نشان می‌دادند، آن را توطئه‌ی قدیمی مسلمانان برای ایجاد اغتشاش در اروپا تلقی می‌کردند. بنابراین، دیپلماسی غرب اصطلاح «پان اسلامیسم» را در قرن نوزده وضع کرد تا بهانه‌ای حقیرانه برای غارت ممالک مسلمان رو به انحِطاط در آستین داشته باشد. بنا به گفته ظفرعلی خان، «پان اسلامیسم» به نظر یک عابر (اروپایی) مترادف اتحاد عظیم مسلمانان جهان است که هدف غایی آن زدودن مسیحیّت به عنوان یک قدرت سیاسی فعّال و زنده است. تا زمانی که می‌بایست یک مراکش، یک طرابلس، یک ایران و یک مقدونیّه به چنگ آید، لولویی به اسم پان اسلامیسم کارآمدترین حربه بوده است. این امر بهانه‌ای به دست سرکردگان سیاسی دنیای مسیحی داد تا پیوسته افراد ساده لوح و متعصّب خود را در برابر خطری خیالی

قرار دهند و چاره‌ی کار را تنها در بیرون راندن مسلمانان محروم از خانه و کاشانه‌اشان بدانند.[1] بنابراین وقتی نظریّه پردازان غربی اظهار می‌دارند که اسلام در آینده خصم غرب خواهد شد، مقصودشان از این حرف با توجّه به تجربه‌ی گذشته همان مسلمانان است و نمی‌توان برای آن شقّ دیگری قایل شد؛ این گفته را به تعبیر دیگر باید شروع حرکتی تازه از سوی غرب برای استثمار اقتصادی و سیاسی سرزمین‌های اسلامی دانست.

قابل توجّه است که چینی‌ها نسبت به عقیده‌ی هانتینگتون درخصوص برخورد تمدّن کنفوسیوسی با تمدّن غرب واکنش نشان داده‌اند. عالمان چینی می‌گویند تاریخ بشر حکایت از این دارد که تمدّن‌های مختلف پیوسته با یک‌دیگر برخورد داشته و در عین حال با هم در آمیخته‌اند. چین آیین بودا را پذیرفت، ولی تمدّن غرب حاصل اختلاط اندیشه‌های شرقی و ارزش‌های تمدّن یونانی ـ رومی است. به عقیده‌ی این دانشمندان، در پرتو پیشرفت‌های علمی جدید می‌توان تمدّنی جهانی را پدید آورد. منتها اگر غرب هم دیگران را در شمار آورد و از آنها درس بیاموزد. البته متفکّرانی هم هستند که مخالف اختلاط تمدّن‌ها و معتقد به تنوع تمدّن می‌باشند. ولی با این همه هر دو گروه نظریّه‌ی هانتینگتون را نفی می‌کنند و معتقدند که تنوّع فرهنگی الزاماً به برخورد و منازعه نمی‌انجامد بلکه فرهنگ‌های مختلف [پیوسته] با یک‌دیگر زیسته‌اند و خواهند زیست.

برخی از آنان می‌اندیشند که نظریّه‌ی برخورد تمدّن‌ها به این منظور مطرح شده تا افکار عمومی از موضوع اصلی که برخورد منافع اقتصادی است منحرف شود.

وقتی قدرت‌های استعمارگر اروپایی در دنیای اسلام نفوذ کردند، واکنش مسلمانان نسبت به افکار و عقاید جدید وارداتی غرب جنبه‌های مختلف داشت: ـ

الف: نفی تمامی آنها

ب: قبول و پذیرش آنها؛ و

1. *Nationality and Empire*, by B.C.Pal.

ج: تطبیق افکار جدید با اسلام.

مسلمانان وابسته به مقوله‌ی نخست، اکثراً دارای علایق شدید مذهبی بودند که اصطلاحاً «محافظه کار» خوانده می‌شوند. هواداران مقوله‌ی دوم را «غرب زده» می‌نامند و طرفداران تفکّر سوم را که معروف به لیبرال یا اصلاح طلب هستند، محافظه کاران، مسلمان غرب زده می‌خوانند. از زمانی که اسلام به تاریخ جدید پای نهاد، «غرب‌زدگان» برای مقابله با «محافظه‌کاران» غالباً در کنار «اصلاح‌طلبان لیبرال» قرار گرفتند. از این رو میان «میثاق گرایان»[1] و اصلاح طلبان کشمکشی در درون تمدّنی واحد وجود دارد، پس این اختلافی را که در همه‌ی جوامع اسلامی شاهدیم نباید برخورد میان دو تمدّن به شمار آورد بلکه برخوردی است در فرهنگی واحد.

مقاومتی که «محافظه‌کاران» نشان دادند نتوانست مانع تجاوز قدرت‌های استعمارگر اروپایی در دنیای اسلام شود، زیرا از ترقّی معرفت بشری و نیز از پیشرفت علوم و فنّاوری غرب کاملاً بی‌اطلاع بودند. آنان با شمشیرهای زنگ زده و تفنگ‌های از کار افتاده با امپریالیست‌هایی می‌جنگیدند که مجهّز به تفنگ‌های دوربرد بودند. در نتیجه وقتی اصلاح طلبانی واقع بین نظیر سیّدجمال ندا سردادند که باید رمز و راز قدرت غرب را شناخت و مسلمانان باید دانش جدید را فراگیرند، آنان را مسلمانان «غرب‌زده» خواندند و به ضدیّت با ایشان پرداختند. با مسأله‌ای به نام محافظه کاری به دو صورت در ترکیه و هند اسلامی برخورد شد. در ترکیه کمال آتاتورک علما را به کلّی از دخالت در زندگی مذهبی مردم ترک بر کنار داشت، ولی در هند اسلامی اصلاح‌طلبانی مانند سِرسیّداحمدخان و اقبال در مدّت عمر خویش سعی وافر نمودند تا علما را تعلیم و آموزش دهند، طوری که سرانجام از میانشان علمایی جدید به وجود آیند تا انگیزه‌هایی جدید و روشنگر برای اسلام و جامعه‌ی اسلامی نوین که امید به پیدایی آن داشتند، فراهم آوردند.

«میثاق گرایان» یاد شده یا مسلمانان «محافظه کار» که اکنون غربیان از آنها به عنوان

---

1. Conventionalists.

بنیادگرا، رادیکال و ستیزه جو یاد می‌کنند، اندیشه‌های جدید غرب را نمی‌پذیرند.

آنان «تغییر» را «بدعت» می‌خوانند و از همین رو «نوگرایی» را نفی می‌کنند. به علاوه عقاید غربی مربوط به فردگرایی، لیبرالیزم، ملّت ـ دولت، قانون‌گرایی، حقوق بشر، حکومت قانون و امثال اینها را ناشی از سکولاریزم می‌دانند که نهایتش خداانشناسی است و در نتیجه همه‌ی آنها را نفی می‌کنند. سکولاریزم محکوم است زیرا در تعریف آن می‌گویند غیرمذهبی، دنیوی و مادی. این عقیده‌یی است که می‌خواهد پایه‌های دین را ویران سازد. به همین سان مفهوم غربی «ملت ـ دولت» نیز پذیرفتنی نیست، زیرا مردم را به گروه‌های مختلف تقسیم می‌کند و موانعی بین آدمیان به وجود می‌آورد، بنابراین چنین عقیده‌ای با مفهوم اسلامی «امّت» (جامعه‌ی واحد اسلامی) در تضاد است. آنان قرآن را قانون اساسی مسلمانان می‌دانند، حکومت قانون در تصوّر آنان یعنی شریعت سالاری و معتقدند که فردگرایی[1] و لیبرالیزم در اسلام همسانند به طوری که هر مسلمانی باید طبق احکام اسلام عمل کند. اسلام در مورد حقوق خدا، حقوق افراد بشر و حقوقی که میان خدا و افراد بشر مشترک است احکام و دیدگاه خاص خود دارد. این احکام برتر از دیدگاهی است که انسان در مورد «حقوق بشر» مطرح نموده. اسلام بر اصول مساوات و آزادی مسلمانان بنا شده. گرچه در اسلام کشیش و کلیسا نیست ولی اسلام جدایی کلیسا را از دولت جایز نمی‌شمارد. بازارهای آزاد تا زمانی مجاز به فعّالیّت هستند که تابع قوانین شریعت باشند. و سرانجام این که «تنظیم نوین جهانی» پرداخته‌ی غرب را باید طرد کرد زیرا هر مسلمانی به سهم خود موظّف به اشاعه‌ی نظام اسلامی در همه‌ی جهان است.

آنچه گفته آمد خلاصه‌ای است از دیدگاه‌های مسلمانان موسوم به بنیادگرا در رویارویی با اندیشه‌های غربی. ولی این حالت ستیزه جویانه نسبت به غرب که در برخی از افراد در جوامع مختلف اسلامی وجود دارد معرّف دیدگاه‌های تمامی آن جامعه نیست، زیرا کلّ جامعه معتقد به همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگر جوامع است.

---

1. individualidm.

در اینجا می‌توان با توجّه به موضوع مورد بحث سه سؤال مطرح کرد؛ نخست اینکه چرا غرب دنیای اسلام را خصم جدید خود می‌شمارد؟ دوم این‌که چرا مسلمانان موسوم به بنیادگرا با غرب مخالفند؟ و سوم این‌که متفکّران مسلمان و اصلاح طلب به‌خصوص در جنوب آسیا چگونه توانستند احکام اسلامی را با اندیشه‌های غربی سازش دهند و در نتیجه همزیستی مسالمت‌آمیزی با غرب و دیگر تمدّن‌ها داشته باشند؟

تاریخ خصومت غرب با اسلام به زمان جنگ‌های صلیبی بازمی‌گردد. خاطرات حکومت اسلامی در اسپانیا، سقوط قسطنطنیه، محاصره‌ی وین، شکست گالیپولی[۱] و خاطرات دیگری از این دست سبب می‌شود تا غربیان احساس کنند که اسلام تهدیدشان می‌کند، به خصوص وقتی که می‌بینند جناح‌های ستیزه‌جو به چالش‌های تازه‌ای برخاسته‌اند.

به طور کلّی سه رویداد مهم دهه‌های اخیر موجب نگرانی غرب از رستاخیز جدید اسلامی شد که عبارتند از: انقلاب اسلامی ایران، ترور انور سادات و پیروزی مجاهدین افغان بر یک ابرقدرت. تصویر اسلام به صورت یک دین متجاوز و انقلابی که معتقد به تلفیق امور معنوی و دنیوی است و حدّ و مرز جغرافیایی را به رسمیّت نمی‌شناسد. دینی که می‌خواهد قارّه‌ها را در نوردد، ملّت‌ها و نژادها را به خود جلب کند و به علاوه مسیحیّت را بی‌رنگ سازد، تنها دین جهانی است که می‌تواند مایه‌ی نگرانی باشد. اسلام دینی است که مردم را به خود فرا می‌خواند و مطمئن است که نهایتاً پیروز خواهد شد و سراسر گیتی را تسخیر خواهد کرد. بنابراین به عنوان یک ایدهٔولوژی رقیب، ذاتاً با استکبار غرب که تمدّن خود را بر بنیاد انسان‌گرایی غیردینیِ[۲] برتر می‌داند و معتقد به پیروزی‌نهایی خود می‌باشد در تضاد است. شیرین هانتر[۳] در این مورد می‌گوید اسلام یک کاندیدای آرمانی است برای نشان دادن دشمن به هیأت جدید تا خلایی که پس از

---

۱. Gallipoli شهری در ایتالیا.

2. Secular humanism.　　3. Shireen Hunter.

سقوط کمونیسم به وجود آمد پر شود.[1]

مخالفت مسلمانان با غرب سر در خاطراتشان از سلطه‌ی غربیان دارد که بسیار متأخّر و جدید است. به طور کلّی ریشه‌های خشمشان را باید در سه قرن گذشته جستجو کرد که توسعه‌ی امپریالیسم غرب از آفریقا تا جنوب شرقی آسیا موجب حقارت و خفّت آنان شد. این وضعیّت با به وجود آوردن اسرائیل، حمایت نظامی غرب از این دولت و تحقیر مسلمانان عرب وخیم‌تر شد. همچنین حمایت از زمامداران ضدّ مردمی نظیر شاه ایران، فشار آوردن به سادات برای امضای معاهده‌ی نظامی با اسرائیل در کمپ دیوید، جنگ خلیج [فارس]، محاصره‌ی اقتصادی پی در پی عراق و محروم ساختن اسلام گرایان الجزایر از دموکراسی، برخی از این عوامل حساسیّت آور هستند. غرب نسبت به کشتار دایمی مسلمانان در بوسنی، چچن، چکینا و کوزوو که سبب شد تا تعداد زیادی از پناهندگان مسلمان خانه‌هایشان را در این کشورها ترک گویند، کاملاً بی‌توجّه بوده است.

آنان معتقدند که آمریکا و همپیمانان غربی‌اش در نقاطی که مسلمانان با مسأله‌ای درگیرند، معیارهای اخلاقی را مرعی نمی‌دارند. هرجا که پای مسلمانان به میان می‌آید معیارهای حقوق بشر و حکومت قانون یادشان می‌رود. برای مثال قطعنامه‌ی سازمان ملل علیه اسرائیل پیوسته نادیده گرفته می‌شود، ولی قطعنامه‌هایی که علیه عراق صادر شد بی‌درنگ به اجرا درآمد و منجر به جنگ خلیج [فارس] و قتل مسلمانان شد.

خلاصه این‌که وعده‌های دروغین و سخنان چند پهلوی دیپلماسی غرب، به‌خصوص آمریکا، سبب به وجود آمدن روحیّه‌ی ستیزه جویی بی‌اندازه در برخی محافل اسلامی شده است. همان‌طور که گفته شد تعداد زیادی از مسلمانان جهان که طرفدار همزیستی مسالمت‌آمیز با غرب و دیگر تمدّن‌ها هستند، یا اندیشه‌های جدید غرب را پذیرفته‌اند و یا آنها را با اسلام سازش داده‌اند. متفکّران مسلمان از طیف اصلاح طلبان لیبرال میان نوگرایی و غربی شدن[2]، تفاوت قایل می‌شوند. به عقیده‌ی آنان نوگرایی یعنی اذعان به این که تغییر فرایندی طبیعی در حیات یک جامعه است. ولی

---

1. *The Future of Lslam and the West.*

2. Westernization.

«غربی شدن» یعنی قبول یک فرهنگ بیگانه. می‌توان به سنّت‌های فرهنگی خود وابسته بود و در عین حال تغییر و نوگرایی را هم پذیرفت.

متفکّران مسلمان لیبرال جنوب آسیا مانند سیدجمال‌الدین [اسدآبادی]، سِر سیداحمدخان، شبلی و اقبال توانسته‌اند اندیشه‌های وارداتی غرب را با اسلام سازش دهند. سیدجمال الدین مسلمانان را به کسب دانش جدید و معلومات فنّی ترغیب کرد تا بتوانند رمز و راز قدرت غرب را دریابند. سِر سیداحمدخان تعلیم و تربیت نوین را در میان مسلمان [هند] اشاعه داد و آنان را واداشت تا تشخیص دهند که در شبه قارّه‌ی هند دو ملت وجود دارد، او در این طریق مفهوم غربی ملی گرایی جغرافیایی را با اسلام تطبیق داد و راه را برای پیشرفت ملی گرایی دینی (یا فرهنگی) در میان مسلمانان هموار کرد.

این حرکت با فلسفه‌ی اقبال درخصوص «من فردی و جمعی» بیش از پیش تقویت شد و سپس محمدعلی جناح (قائد اعظم) را به تأسیس کشور پاکستان واداشت که سرزمین مسلمانان آسیای جنوبی است. به این ترتیب باید گفت که پاکستان حاصل آمیختگی اندیشه‌های جدید غربی با اسلام است.

اقبال معتقد است که اسلام به عنوان یک دین نه ملّی است، نه نژادی و نه شخصی، بلکه صرفاً انسانی است؛ و به عنوان یک فرهنگ نه کشور خاصی دارد، نه زبان خاص، و نه لباسی خاص. او از اسلام تصوّری انسانی دارد و با آنها رویاروست و تحت تأثیرشان قرار دارد. حاصل پیشرفت شگفت‌انگیز دانش بشری در تمامی جهات است. بنابراین نتیجه می‌گیرد که هر نسلی از مسلمانان باید مجاز باشد که مسائل خود را خودش حل کند؛ آراء و افکار پیشینیان می‌تواند هدایتگر باشد ولی نباید سدّ راهشان شود.

خلاصه این‌که بنا به گفته‌ی اقبال هدف واقعی اسلام تأسیس یک مردم سالاريِ معنوی است. او نخستین مسلمان در شبه قارّه‌ی هند است که دولت را در اسلام به عنوان مردم سالاريِ معنوی تعریف می‌کند. به عبارت دیگر او دولتی را حقیقتاً اسلامی

می‌شمارد که در آن تمامی ادیان، فرق و آیین‌ها به یکسان آزاد باشند و به واقع مورد تسامح، احترام و پذیرش واقع شوند.[1]

بنابراین به عقیده وی، دولت مورد نظر اسلام برتر از انواع دولت‌های مختلفی است که تمدّن غرب بر بنیاد انسان گرایی سکولار به وجود آورده.

به نظر می‌رسد برخورد نظریّه‌ها بیشتر بر بنیاد تخیّلات باشد تا واقعیّات. نظریّه پردازان در اظهار نظر خود تمایلی به مطالعه‌ی وقایع اخیر یا معاصر تاریخ دنیای اسلام نشان نداده‌اند. جهان اسلام از ملّت ـ دولت‌های مختلف شکل گرفته که هر یک دارای نظام و منفعت و مصلحت خاص خویش است، و لاجرم به رغم منابع سرشار خویش، متّحد نیست. بنابراین نمی‌تواند خطری برای غرب به وجود آورد. اخیراً میان دو کشور مسلمان ایران و عراق جنگ درگرفت، در داخل دنیای عرب بین عراق و کویت جنگ پیش آمد، برخی از کشورهای عرب مسلمان به رهبری آمریکا پیمان‌های دفاعی با قدرت‌های غربی علیه عراق امضا کردند. ولی با این حال نگرانی اصلی غرب در خاورمیانه این است که اسرائیل را به هر قیمت که شده حفظ کند. از این رو اگر هر کشور ضعیف مسلمان دارای قدرت نظامی شود، غرب احساس خطر می‌کند.

غرب صنعت اتمی پاکستان را فقط به این سبب «بمب اسلامی» نامید که می‌اندیشد اگر بمب به کشور مسلمان دیگری مانند ایران، عراق یا لیبی انتقال یابد ممکن است بر سر اسرائیل فرو افتد. اسرائیل بنا به گفته‌ی منابع موثّق بیش از صد بمب اتمی در اختیار دارد که در صورت لزوم می‌تواند بر تمام شهرهای بزرگ دنیای اسلام فرو ریزد، ولی این محدوده‌ی جغرافیایی را به دلیل کوچک بودن می‌توان با پنج یا شش بمب از این نوع به کلّی از میان برد.

ظاهراً به هیچ روی امکان برخوردی عمومی میان اسلام و غرب وجود ندارد. ولی وقتی فعّالیت‌های تروریستی برخی ستیزه‌جویان مسلمان علیه آمریکای متفرعن که مست باده‌ی قدرت است او را طوری به انتقام جویی وامی‌دارد که به جای یافتن

---

۱. بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام.

مجرمان با شیوه‌هایی معقول، موشک بر کشورهای مستقل اسلامی می‌اندازد، موجب می‌شود تا دولت‌های مسلمان لیبرال در دنیای اسلام تحت تأثیر افکار عمومی جای خود را به عناصر افراطی بدهند.

دولت‌های مسلمان لیبرال باید در صحنه باقی بمانند، زیرا آنان طرفدار کثرت گرایی فرهنگی و همزیستی مسالمت‌آمیز هستند. بین آنان و دولت‌های غربی همکاری‌های سازنده‌ای صورت می‌پذیرد، برای حلّ مسائل غامض اقتصادی و موضوعات سیاسی پیوسته با غرب به مذاکره و گفتگو می‌نشینند. با همه این احوال آن دسته از دولت‌های اسلامی که در جریان انجام گفتگو با آمریکا و هم‌پیمانانش هستند باید بدانان اظهار دارند که تا دیر نشده علّت اصلی خشم مسلمانان را برطرف سازند. این احتمال عقلاً وجود دارد که اگر مسائلی از قبیل اسرائیل، کوزوو، چچن، بوسنی و کشمیر که به عقیده‌ی مسلمانان مسبّب همه‌ی آنها غرب است، منصفانه و عادلانه حلّ و فصل شوند دیگر جایی برای خشم، باقی نخواهد ماند. چنین حرکتی می‌تواند منجر به برقراری دنیایی مبتنی بر کثرت گرایی شود؛ دنیایی که می‌توان در آن از طریق مذاکرات و پیمان‌های صلح آمیز به عدالت دست یافت.

بررسی تطبیقی عرفان اقبال و عرفان شاعران ایرانی

منصوره شریف‌زاده*

در میان انواع ادبی زبان فارسی، گونه‌ی شعر و به ویژه شعر عرفانی، جایگاه خاصی دارد. این گونه از شعر با ظهور عرفای بزرگی نظیر عطّار، سنایی، مولانا و حافظ که همگی در سیر و سلوک باطنی شهره‌اند، به بالندگی رسید و نفوذ و تأثیری شگرف در خارج از مرزهای ایران و به ویژه در میان مسلمانان هند و ترک بر جای نهاد. این تأثیر که تا قلب کشورهای اروپایی نیز راه خود را گشوده است. تا امروز ادامه داشته و همچنان ادامه خواهد داشت.

از جمله‌ی برجسته‌ترین شاعران عرفانی ایران، می‌توان مولانا و حافظ را نام برد: مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که ثمره‌ی شکوفایی یک تمدّن است، در تمام جهان عصر خویش و دوران پس از آن بی‌همتاست. حافظ شیرازی نیز که حافظ قرآن و شاعر عوالم عشق و معنویّت است، الهام‌بخش بسیاری از شاعران و اندیشه‌مندان زمان خود و دوران پس از آن بوده است، چنان‌که زبان فارسی در دوره‌ی این دو تن به اوج کمال و

---

*. عضو پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شکوفایی ادبی خود رسید و به سبب نفوذ شعر ایشان، بر شعر و ادبیّات بسیاری از زبان‌های دیگر تأثیر گذاشت. یکی از زبان‌ها و ادبیّاتی که به واسطه‌ی تماس با زبان فارسی عمیقاً از این زبان تأثیر پذیرفت، ادبیّات هندی بود که پر نفوذترین چهره‌ی آن علّامه محمداقبال لاهوری بوده است. او که هم فیلسوف بود و هم شاعری عارف مسلک، در پی آن بود که وحدت جهان اسلام را اعاده کند و مسلمانان را نسبت به تمدن و هویت خودشان آگاه سازد. او در عین حال که اندیشه‌ای نو بر مبنای ایمان کهن داشت، از بزرگ‌ترین متفکران معاصر شرق به شمار می‌آید.

او نه فیلسوفی استدلالی و جزم‌اندیش بود که فقط بر مدار قیاسیّات منطقی سرگردان بماند و نه عارفی انزوا طلب و درون‌گرا که فقط به مصالح خود بیندیشد و کار دیگران را به خودشان واگذارد.

در واقع، او از کتابخانه به میدان عمل وارد شد و خلّاقیّت اندیشه را همراه با سخت کوشی و تلاش به کار گرفت و همچون آهن سخت علیه استعمار به پاخاست و با مبارزه و کوشش‌های پی‌گیر سیاسی و اجتماعی، مردمش را به سوی فرداهای روشن رهبری کرد. شعر اقبال تنها انتقال احساس نبود، اندیشه بود و شناخت و بیداری. شعر اقبال فریادی اجتماعی بود. فریادی که عمیق‌ترین و سازنده‌ترین تأثیر را در جان ملّتی که اقبال به آنان عشق می‌ورزید، پدید آورد؛ تأثیری آن چنان پر قدرت که همگان یک باره به پاخاستند و زنجیرهای چندین قرن استعمار را از دست و پای خود گسستند و به آزادی و رهایی دست یافتند.

اقبال شاعری است مبارز و آرمان خواه که به وسیله‌ی اعجاز غزل می‌خواهد مردم مشرق زمین را که از کارزار دوری جسته و به گوشه‌های میکده‌ها و خانقاه‌ها پناه جسته‌اند، به عرصه‌ی کار و کوشش فرا خواند و در پیکر مرده‌ی آنها بار دیگر روح شجاعت و تهوّر بدمد و آنها را متّحد سازد و به صورت یک ملّت واحد درآورد. منظور او از غزل‌سرایی همین بوده است و بس، چنان‌که خود می‌گوید:

نغمه کجا و من کجا؟ ساز سخن بهانه‌ای است   سوی قطار می‌کشم ناقه‌ی بی زمام را

در واقع، علّامه اقبال آن گونه تصوّفی را مورد تأیید قرار می‌دهد که سربلندی و استقلال مسلمانان را تأمین نماید. و به همین جهت فلسفه‌ی تصوّف خود را مبتنی بر کوشش و مجاهده و مقابله با مشکلات قرار داده و عشق و آرزو و سخت کوشی را مبنای زندگی دانسته است:

میارا بزم بر ساحل که آنجا   نوای زندگانی نرم خیز است

به دریا غلت و با موجش درآویز   حیات جاودان اندر ستیز است

پدر اقبال، شیخ نور محمد، مردی عارف مسلک و صوفی بود و خود اقبال نیز ارادت فوق‌العاده‌ای نسبت به مولوی و دیگر شعرای متصوّفه داشت، به طوری که در شعرش جنبه‌های قوی مسائل عرفانی را می‌توان دید. اگر چه در اسرار خودی تصوّف را از بعضی جهات که گفته شد مورد انتقاد شدید قرار داده، ولی منظورش تنها این بوده است که تصوّف منفی را نابود سازد، وگرنه او با جنبه‌های مثبت تصوّف هیچ مخالفتی ندارد و چنان‌که از آثارش و شرح زندگانی‌اش بر می‌آید، افکار و اصول عقایدش از عرفان و تصوّف قدما آب می‌خورد. از آن جمله است اصل وحدت وجود که صوفیّه از آن به لفظ «اتحاد» تعبیر می‌کنند و مراد از آن این است که دنیا و مافیها جز خدا نیست و به این اعتبار هر کسی هم خداست و حسین‌بن منصور حلّاج از این جهت بود که اناالحق می‌گفت. اقبال نیز این اصل را قبول دارد، منتهی با این تفاوت که صوفی می‌گفت باید انسان نفس خود را فانی کند تا در خدا مستغرق شود، ولی محمداقبال دستور می‌دهد که نفس را بشناسید و در خودی خود غور و تعمّق کنید و ذات خود را تربیت و توسعه بدهید و مستعد آن کنید که نایب خدا در زمین بشود و سایه‌ی خدا بشود، و خدا را در خود بگنجاند و با او یکی شود[1].

---

۱. سیدمحمد اکرم، اقبال در راه مولوی، لاهور، انجمن دوستی ایران و پاکستان، ۱۳۴۹، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲.

کراجویی چرا در پیچ و تابی؟ — که او پیداست، تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نبینی — تلاش خود کنی جز او نیابی

و در جای دیگر گوید:

چنان با ذات حق خلوت گزینی — تو را او بیند و او را تو بینی

اقبال طی نامه‌ای به پروفسور نیکلسون درباره‌ی خودی چنین اظهار داشت: ... هدف اخلاقی و دینی بشر سرکوب کردن خودی نیست، بلکه اثبات خودی است، و این منظور وقتی میسّر می‌شود که بشر تا آنجایی که امکان دارد شخصیّت خود را یکتا و منحصر به خود نماید.

حضرت پیغمبر اکرم (ص) فرموده است: در خود، اوصاف الهی را پیدا کنید. بنابراین، انسان با داشتن تشابه و تقرّب با یکتاترینِ فرد (خدا) خودش نیز یکتا می‌گردد[1].

روح اقبال که همیشه در فضای لایتناهی عرفانی پرواز می‌کرد، همچنان بی‌قرار بود. تا این که انعکاس افکارش را در **مثنوی** معنوی یافت. هم آهنگی و یک رنگی با رومی، اقبال را بر آن داشت که پیروی از شیوه‌ی او را طلب کند:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد

به نظر اقبال، رومی تنها مرشد زمان خود نبود، بلکه مردم این عصر و اعصار آینده هم به راهنمایی این متفکّر اسلامی نیاز دارند. به همین جهت او رومی را به عنوان مرشد و پیر می‌شناخت و خودش را مرید و شاگرد معنوی او معرّفی می‌کرد:

پیر رومی را رفیق راه ساز — تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

«پیر، که به معانی سال آزمای، سالخورده و سرد و گرم دهر چشیده، دیرینه سال، بزرگ قوم، مراد، دلیل، پیشوا، امام و آن که خود راهنما و مرشد است و به رهبر نیاز

---

۱. مجتبی مینوی، اقبال لاهوری، تهران، از انتشارات مجلهٔ یغما، ۱۳۷۷، ص ۲.

ندارد و... استعمال شده و غالباً به صورت ترکیبات اضافی و وصفی چون: پیر خرد، پیر تعلیم، پیر دیر، پیر عشق، پیر میخانه، پیر می‌فروش، پیر دین، پیر مغان، پیر کامل و پیر ره و...به کار رفته است، از لحاظ عرفانی از آن محبّ صادقی اراده می‌شود که از جمیع جهات مرشد و راهنمای خلق به سوی خالق باشد: چنانکه در اهمیّت و وصف و لزوم پیروی از او گفته‌اند:... سالک باید که استظلال به سایه‌ی عنایت پیر کامل و شیخ مکمّل کند که ظلّ الله پیر است.»[1]

و از فریدالدین عطّار است که:

پیر ره کبریت احمر آمده — غایبی پیوسته حاضر آمده
هر که او کحلی نسازد خاک پیر — خواه پاک و خواه او ناپاک میر
راه دور است و پر آفت ای پسر — راه رو را میبباید راهبر
گر تو گویی نیست پیری آشکار — تو طلب کن در هزار اندر هزار
زان که گر پیری نماند در جهان — کی تواند گشت بی‌قطب آسمان

و از جلال‌الدین مولوی است که:

پیر باشد نردبان آسمان — تیر پران از که گردد؟ از کمان
من نجویم زین سپس راه اثیر — پیر جویم، پیر جویم، پیر پیر
پیر را بگزین که بی پیراین سفر — هست بس پر آفت و خوف و خطر
هر که او بی مرشدی در راه شد — او زغولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایه‌ی پیر ای فضول — پس تو را سرگشته دارد بانگ غول

خواجه‌ی شیراز نیز از پیرهایی که او را در سیر و سلوک عرفانی‌اش رهبری کرده‌اند، تعبیر به «پیرمغان»، «پیر می‌فروش»، «پیر خرابات»، «پیر طریقت»، «پیر گلرنگ»، «پیر دردی‌کش» و «پیر پیمانه کش» کرده و مجلس آنها را به «میخانه»، «دیرمغان»،

---

۱. سید محمد اکرم، اقبال در راه مولوی، ص ۱۸۲.

«خرابات» و «میکده» تعبیر کرده است.

به می‌سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید　　که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها

و یا در جایی دیگر پیر مغان را مأمن وفا و درس او را حدیث عشق می‌داند:

حافظ جناب پیر مغان مأمن وفاست　　درس حدیث عشق برو خوان وزوشنو

همچنین در بیتی دیگر اشاره به پیرمغان دارد و چون مقصود او پیروی از پیران و نیوشیدن پند آنهاست، در نتیجه می‌گوید که برایش تفاوت نمی‌کند که پیر مغان مرشدی باشد یا پیر دیگری:

گر پیر مغان مرشد ما شد چه تفاوت　　در هیچ سری نیست که سرّی ز خدانیست

اشعاری که در بالا آورده شد، نمونه‌هایی است از تعبیرات حافظ بر شیوه‌ی قلندران ملامتی که گفته می‌شود حافظ به این فرقه گرایش داشته است. صوفیان ملامتی به رسوم پشت پا می‌زدند و حالات و عبارات خود را از خلق پنهان می‌کردند و در حالی که در دل صفا و خلوص و عشق به حق داشتند، الفاظ و اصطلاح‌هایی را به کار می‌بردند که بیشترشان خلاف منظور ظاهری بود و اغلب در پرده‌ی ابهام می‌ماند و به صورت راز و رمز در می‌آمد. «این همه وصف می و میکده»، «دیر مغان و مغ بچه»، «آتش خاموش نشدنی دیر مغان»، «رندی و قلندری و قلاشی»، «خرقه‌سوزی» و «دلق به خرابات افکندن» و امثال آن که در غزلیات حافظ دیده می‌شود، تا مقدار زیادی ناشی از همین رندی و لاابالی گری و بی‌اعتنایی به خلق و پشت پا زدن به ظواهر و ترک آداب و سنن اهل ظاهر ملامتیّه‌ی قرون اوّل است که به ارث به اخلاف رسیده و به طوری که خود حافظ فرموده است:

منم که شهره‌ی شهرم به عشق ورزیدن　　منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم　　که در طریقت ما کافریست رنجیدن
به می پرستی از آن نقش خود بر آب‌زدم　　که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

منظور از آن در هم شکستن و تخفیف اهل ریا و زرق بوده است.»[1]

«اقبال نیز به فرقه‌ی قلندریّه گرایش داشت و از این که رندی خویش بر ملا سازد، لذّت خاصی به او دست می‌داد».[2] او قدرت بیان را با مضامین عالی قلندرانه و چاشنی تصوّف درهم می‌آمیخت، به طوری که حال و هوای غزلیّات حافظ را به یاد می‌آورد:

آشنا هر خار را از قصّه‌ی ما ساختی — در بیابان جنون بردی و رسوا ساختی

جرم ما از دانه‌ای تقصیر او از سجده‌ای — نی به آن بیچاره می‌سازی نه با ما ساختی

صد جهان می‌روید از کشت خیال ما چو گل — یک جهان و آن هم از خون تمنّا ساختی

پرتو حسن تو می‌افتد برون مانند رنگ — صورت می پرده از دیوار مینا ساختی

طرح نو افکن که ما جِدّت پسند افتاده‌ایم — این چه حیرت خانه‌ای امروز و فردا ساختی

زبان حافظ، زبانی پر از رمز و ایهام است و بدون فهم درست جهان‌بینی و زمینه‌ی عصر او و دقّت در این دوره، نمی توان به عمق روح خواجه پی برد. در این زبان رمزی، شراب اغلب به مفهوم معرفت عرفانی آورده می‌شود.

دلم ز صومعه بگرفت و خرقه‌ی سالوس — کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا؟

در کتاب کشف المحجوب هجویری اشاره به فرقه‌ای است به نام طیفوریّه که این گروه از ابو یزید طیفور بن عیسی بسطامی پیروی می‌کردند.[3] او از رؤسای متصوّفه است و طریق او غلبه و سُکر بود. طرفداران سُکر می‌گویند که سیر و سلوک و وصول به بارگاه حق جز با شور و شوق و وجد و سرمستی و حال امکان‌پذیر نیست. آنها معتقدند که تصوّف خداپرستی عاشقانه است و عشق با هوشیاری و عقل سازگاری ندارد. حافظ نیز مشکل را با فکر و دانش حل شدنی نمی‌داند:

---

۱. حسین رزمجو، انسان آرمانی و کامل، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶.

۲. قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی زوّار، ۱۳۴۰، ص ۱۸۹.

۳. جاوید اقبال، جاویدان اقبال (جلد دوم)، ترجمهٔ دکتر شهیندخت کامران مقدم (صفیاری)، پاکستان، اقبال آکادمی پاکستان، ۱۹۸۵، صص ۱۴۲ ـ ۱۴۳.

مشکل عشق نه در حوصله‌ی دانش‌ماست　　حلّ این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

آوردن الفاظ «می»، «جام» و «پیاله» و ترکیبات آنها چون «میخانه» و «میکده» به همین طرز تفکر برمی‌گردد. کلمه‌ی «می» در فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی چنین تعریف شده است: می غلبات عشق را گویند و میخانه باطن عارف کامل باشد که در آن شوق و ذوق و عواطف الهیّه بسیار باشد و به معنی عالم لاهوت نیز آمده است. «می‌عشق، حالت جذبه و شیفتگی و تجلیّات ربّانی است.»[۱]

گر می فروش حاجت رندان دوا کند　　ایزد گنه ببخشد و رفع بلا کند

ما را که درد عشق و بلای خمارکشت　　یا وصل دوست یا می صافی دوا کند

چنانچه در اشعار حافظ نیز مشهود است، میخانه جای آزادگی و مجلس انس دوستان، و در همین فرهنگ نیز به قلب مرشد کامل تعبیر شده است:

به کوی میکده هر سالکی که ره دانست　　دری دگر زدن اندیشه‌ی تبه دانست

بر آستانه‌ی میخانه هر که یافت رهی　　ز فیض جام می اسرار خانقه دانست

علّامه اقبال نیز به تبع صوفیّه و به ویژه حافظ، بارها اصطلاح می را در اشعارش به کار برده است:

حافظ:

بده ساقی می باقی که در جنّت نخواهی‌یافت　　کنار آب رکناباد و گلگشت مصلّی را

اقبال:

در این محفل که کار او گذشت از باده‌وساقی　　ندیمی کو که در جامش فرو ریزم می باقی؟

حافظ:

بیا تا گل بیفشانیم و می در ساغر دراندازیم　　فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

---

۱. هجویری، کشف المحجوب، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶، ص ۲۲۸.

اقبال:

بیا که تازه نوا می‌تراود از رگ ساز   می‌ای که شیشه گدازد به ساغر اندازیم

همچنین، یکی از قسمت‌های پیام مشرق را «می»باقی نام نهاده است و همان طور که متذکر شدیم، از لفظ «می» و ترکیبات آن نیز مکرّر در اشعارش استفاده کرده است، اما خود در انتقاد از حافظ می‌گوید: به عنوان صوفی، هدف او (حافظ) این بود که در خود و دیگران حالت سُکر ایجاد کند، ولی حالت سُکر مخالف با تعلیمات اسلام است. زندگی رسول الله (ص) و اصحاب وی بهترین نمونه برای ثبوت آن کیفیت می‌باشد...وضع مستقل قلب یک مسلمان حالت بیداری دارد نه سکر و خواب. به علاوه افرادی که حالت سکر را همیشه اختیار می‌کنند و دایم در این حالت هستند، نمی‌توانند در نبرد با زندگی پابرجا بمانند و از لحاظ قومی و ملّی نیز ضرر می‌رسانند...[1]

ادبیّات صوفیّه سراسر عبارت است از اسرار عشق و عاشقی و در حقیقت آن عشق هم که منظور حافظ و دیگر عرفاست، مایه‌ی کمال انسانی است، چرا که انسان را با معشوق وی پیوند روحانی می‌دهد. عشق یک روح غریب، یک روح دور افتاده است که برای بازگشت به موطن اصلی و برای اتّصال به معشوق که وی همچون تعبیه شده‌ای از او جدا افتاده است، هیجان و اشتیاق دارد.»[2]

حافظ می‌فرماید:

چگونه طوف کنم در فضای عالم‌قدس   که در سراچه‌ی ترکیب تخته بندِ تنم

اقبال نیز می‌فرماید:

به بستان جلوه دادم آتش داغ جدایی را   نسیمش تیزتر می‌سازد و شبنم غلط ریز است

و در جای دیگر می‌گوید:

لب فرو بند از فغان در ساز با درد فراق   عشق تا آهی کشد از جذب خویش آگاه نیست

---

۱. سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۴، صص ۴۵۸ ـ ۴۶۱.

۲. جاوید اقبال، جاویدان اقبال، جلد دوم، ص ۳۰۵.

از نظر عرفا دل انسان مقام والایی دارد. اگر حافظ شیرازی عشق را نتیجه‌ی جلوه‌گری‌های حسن پروردگار می‌گوید، و آدمی را ودیعت‌گاه آن عشق می‌داند، محمد اقبال آدمی را حاصل تلاش عشق می‌پندارد، و این یک مشت خاکی را که دارای دل است، از همه‌ی عالم والاتر می‌شمارد:

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل‌است — جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است

آفتاب و ماه و انجم می‌توان دادن ز دست — در بهای آن کف خاکی که دارای دل است

اما دل را نه همان توده‌ی گوشتی می‌داند که در سینه‌ی ماست، بلکه دل را، آن دل می‌داند که درد آشناست:

تنی پیدا کن از مشتی غباری — تنی محکمتر از سنگین حصاری

درون او دل درد آشنایی — چو جویی در کنار کوهساری

دل آن دل است که از سوز تمنّا و آرزو در تب و تاب و سوز و گداز باشد.

زدست ساقی خاور دو جام ارغوان درکش — که از خاک تو خیزد ناله‌ی مستانه پی در پی

دلی کاو از تب و تاب تمنّا آشنا گردد — زند بر شعله خود را صورتِ پروانه پی در پی

سینه‌ی آدمی کانون عشق است و کلبه‌ی عرفا، چه آنها که در ایران بوده‌اند و چه آنان که در شبه قارّه و آسیا و حتا اروپا، همه همان سرود اشتیاق به دیدار حق را می‌سرایند. آنها ممکن است در جزئیّات بیان اختلاف‌هایی داشته باشند، اما چون همه قطره‌های یک اقیانوس هستند و همه جوینده‌ی حق، راه‌هایی را می‌جویند که اگر چه مختلف است، ولی سرانجام به یک نقطه ختم می‌شود. آنچه را مولانا و حافظ در ایران گفته‌اند، اقبال در هند و گوته در آلمان گفته است. آن چنان که این فکر در حکمت اروپایی نیز انعکاس یافته است.

عشق راز آفرینش و چاشنی حیات و اساس شور و شوق و وجد و نهایت حال عارف است. محبّت چون به کمال می‌رسد عشق نام می‌گیرد و عشق که به کمال رسد به

فنا در ذات معشوق و وحدت عشق و عاشق و معشوق منتهی می‌گردد. در **فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی** عشق چنین تعریف شده است: «عشق میل مفرط است و اشتیاق عاشق و معشوق از عشق است و به معنی فرط حبّ و دوستی است...».[۱]

عطار گوید:

گر جان عاشق دم زند آتش در این عالم زند — این عالم بی اصل را چون ذرّه‌ها بر هم زند

و علّامه اقبال می‌فرماید:

بود نقش هستیم انگاره‌ای — ناقبولی، ناکسی، ناکاره‌ای

عشق سوهان زد مراآدم‌شدم — عالَم کیف و کمِ عالم شدم

آورده‌اند که: «داوود پیغمبر ـ علیه السلام ـ» از خدای سؤال کرد و گفت که خداوندا خلق را چرا آفریدی؟ خدای تعالی جواب داد و فرمود که من گنجی بودم مخفی می‌خواستم که ظاهر شوم.[۲]

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی — چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟

ور باد نبودی که سر زلف ربودی — رخساره‌ی معشوق به عاشق که نمودی؟

هیچ ذرّه‌ای از ذرّات عالم نیست که خدا به ذات با آن نیست و بر آن محیط نیست و از آن آگاه نیست. پس خدای با همه هست و کار سالکان آن است که به کمال رسند تا نور خدای ظاهر شود و جمال خدای را ببیند و سخن خدای بشنوند:[۳]

کو دل که بداند نفسی اسرارش؟ — کو گوش که بشنود دمی گفتارش؟

معشوقه جمال می‌نماید شب و روز — کو دیده که تا برخورد از دیدارش؟

حافظ می‌گوید:

---

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، از کوچه‌ی رندان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، صص ۱۷۹ ـ ۱۸۰.

۲. سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۳۲.

۳. عزیزالدین نسفی، کتاب الانسان الکامل، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم ۱۳۵۹، ص ۳۶۰.

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر　　یادگاری که درین گنبد دوّار بماند

به عقیده‌ی مولانا، عشق منشأ سعادت و سرچشمه‌ی نیک بختی است و عرفا عشق را مؤثّرترین عامل در تهذیب نفس می‌دانند.

عشق عرفانی قدرتی خارق‌العاده و ماورای طبیعی دارد و خارج از علّت‌های ظاهری و وصف شدنی این جهان است. مولانا می‌فرماید:

علّت عاشق زعلّت‌ها جداست　　عشق اسطرلاب اسرار خداست

... عاشقان را کار نبود با وجود　　عاشقان را هست بی سرمایه سود

بال نی و گِردِ عالم می‌پرند　　دست نی و گو ز میدان می‌برند

... در دل عاشق به جز معشوق نیست　　در میانشان فارق و مفروق نیست

... جمله معشوق است وعاشق پرده‌ای　　زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

به گفته‌ی ابن سینا، بالاترین نفوس، نفوس صوفیان عاشق است که به بحری از کمال رسیده‌اند و نفوس آنها طوری است که اگر احیاناً یکی از آنان آنی از او دور شوند، دوباره مشتاق‌تر می‌گردند و همین شوق به کمال در جان آنان آتش بر می‌افروزد و غذایی می‌آفریند که اگر چه دردناک است، دلپذیر و زیباست، با این شوق، آنان هر چه جز معشوق باشد، پس پشت می‌اندازند.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت　　هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

برترین واصلان به این حالت، همانا عاشقان عارف از اصحاب مقامات هستند که پوشش‌های کالبد خاکی را بدریده و شکسته‌اند و از آن متوجّه به عالم قدس گشته‌اند و به مشاهداتی رسیده‌اند که زبان بشر از بیان آن ناتوان است.[1]

مولانا می‌فرماید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان　　چون به عشق آیم خجل باشم از آن

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۸۴.

و حافظ می‌گوید:

فرشته عشق نداند کـه چـیست ای سـاقی   بـخواه جـام و گـلابی بـه خـاک آدم ریـز

نجم‌الدین رازی نیز در **مرصاد العباد** گوید: «فرشتگان چون از آتش آفریده شده‌اند، عشق ندارند. عشق خاصیّت خاک است که آدم را از آن آفریده‌اند».[۱]

علّامه اقبال نیز معتقد است که اگر فرشتگان از لذت سوز و گدازی که بـه آدمـی بخشیده‌اند، با خبر شوند، از خدای متعال می‌خواهند که به جای آن عظمت و شکوهی که به آنها عطا کرده، سوز و گدازی بدهد که در اثر عشق در انسان پدید آمده است:

اگر ایـن نـامه را جـبریل خـوانـد   چو گرد آن نور ناب از خود فشاند

بـنالد از مـقام و مـنزل خـویش   به یزدان گوید از حال دل خـویش

تـجلّی را چـنان عـریان نـخواهـم   نخواهـم جـز غـم پـنهان نـخواهـم

«فلسفه‌ی اقبال را فلسفه‌ی خودی و فلسفه‌ی سخت‌کوشی می‌گویند. خودی همه چیز است. همان است که بعضی از آن به شخصیّت تعبیر می‌کنند. خودی همان است که در السنه‌ی اروپایی به لفظ Ego خوانده می‌شود و شناختن آن وظـیفه‌ی هـر انسـانی است.»[۲]

وجود کوهسار و دشت و در هیچ   جهان فانی، خودی باقی، دگر هیچ

دگر از شنکر[۳] و منصور کم گوی   خدا را هم به راه خویشتن جـوی

به خود گم بهر تحقیق خودی شو   اناالحق گوی و صدیق خودی شو

انسان به کمال خویش نمی‌رسد مگر از طریق معرفت نفس و تملّک نفس و تسلّط بر نفس، و حتا این که خدا را نیز باید با نور خودی ببیند:

---

۱. دکتر حسین رزمجو. انسان آرمانی و کامل، ص ۲۰۸.

۲. منصور رستگار. حافظ، شیراز: دانشگاه پهلوی، ۱۳۵۰، ص ۲۶۷.

۳. مجتبی مینوی. اقبال لاهوری، ص ۳۵ ـ ۳۶.

مشو نومید ازین مشت غباری　　　پریشان جلوه‌ی ناپایداری

چو فطرت می‌تراشد پیکری را　　　تمامش می‌کند در روزگاری

علّامه اقبال تربیت خودی را به سه مرحله تقسیم می‌کند: مرحله‌ی اوّل اطاعت، دوم ضبط نفس و سوم خلیفةالله شدن و نیابت الهی:

در اطاعت کوش ای غفلت شعار　　　می‌شود از جبر پیدا اختیار

ناکس از فرمان پذیری کس شود　　　آتش ار باشد ز طغیان خس شود

«اینجاست که خودی به اوج کمال خود می‌رسد و انسان مقام عالی نیابت خدایی و خلافت الهی احراز می‌کند. خواستش با خواست حق و رضایتش با رضای پروردگار همراه می‌گردد. در برابر خدا بنده است و بر هر چه غیر از خداست حاکم و مسیطر، صفات الهی در آیینه‌ی جانش متجلّی است و از اسرار آفرینش آگاه است و موجودی است پایدار و شاهدی بیدار و سالکی راه یافته و به مقصد رسیده است.»[۱]

نایب حق همچو جان عالم است　　　هستی او ظلّ اسم اعظم است

از رموز جزء و کل آگه بود　　　در جهان قایم به امرالله بود

و بعد می‌گوید احکام الهی و قانون محمّدی را اطاعت کن تا به آزادگی برسی و اختیار حاصل کنی:

شکوه سنج سختی آیین مشو　　　از حدود مصطفی بیرون مرو

اقبال سپس آن انسان کاملی را که عرفا وصف کرده‌اند و گاهی به لفظ «پیر» خوانده‌اند، چنین توصیف می‌کند:

هر که در آفاق گردد بو تراب　　　بازگرداند ز مغرب آفتاب

از خود آگاهی یداللّهی کند　　　از یداللّهی شهنشاهی کند

---

۱. فخرالدین حجازی، سرود اقبال، تهران، بعثت، ۱۳۵۴، ص ۳۶.

و سپس به انسان چنین تعلیم می‌دهد:

خویش را چون از خودی محکم کنی — تو اگر خواهی جهان بر هم کنی
گر فنا خواهی ز خود آزاد شو — گر بقا خواهی به خود آباد شو
از خودی اندیش و مردکار شو — مرد حق شو، حامل اسرار شو

او که افکار انترناسیونالیستی دارد، خطاب به مسلمانان می‌گوید که‌ای مسلمانان برخیزید و بیدار شوید، خود را بشناسید و به خود بیایید و راه گشای دیگران شوید. رسالت خویش را به انجام برسانید و فریب ظواهر را مخورید. شما مسلمانید و مسلمان آزاد است. پس متّحد شوید و خود را از این مهلکه نجات دهید.

ای اسیر رنگ، پاک از رنگ شو — مؤمن خود،کافر افرنگ شو
رشته‌ی سود و زیان در دست توست — آبروی خاوران در دست توست
این کهن اقوام را شیرازه بند — رایت صدق و صفا را کن بلند
سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست — هم شراب و هم ایاغ از آسیاست
عشق را ما دلبری آموختیم — شیوه‌ی آدمگری آموختم
هم هنر هم دین زخاک خاور است — رشک گردون خاک پاک خاور است
وانمودیم آنچه بود اندر حجاب — آفتاب از ما و ما از آفتاب
هر صدف را گوهر از نسیان ماست — شوکت هر بحر از توفان ماست
روح خود در سوز بلبل دیده‌ایم — خون آدم در رگ گل دیده‌ایم
فکر ما جویای اسرار وجود — زد نخستین زخمه بر تار وجود
داشتیم اندر میان سینه داغ — بر سر راهی نهادیم این چراغ
ای امین دولت و تهذیب دین — آن ید بیضا درآر از آستین
خیز و از کار امم بگشا گره — نشئه‌ی افرنگ را از سر بنه
نقشی از جمعیّت خاور فکن — واستان خود را ز دست اهرمن

یکی از خصوصیّات مهمّ عرفا مخصوصاً متصوّفه، فنا یعنی نفی جسم برای رسیدن به

بقاست. متصوفّه معتقدند که اگر کسی از خواهش‌های نفسانی خویش در این جهان چشم پوشی کند، در همین دنیا ازلی می‌شود و به اتّحاد با خداوند دست می‌یابد. حافظ این مفهوم را چنین بیان می‌کند:

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی — تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی

و یا در جای دیگر چنین می‌گوید:

حافظ صبور باش که در راه عاشقی — آن کس که جان‌ندادبه‌جانان‌نمی‌رسد

اقبال معتقد است که باید اوصاف الهی را در ذات خود جذب نمود و خودی را به صفات عالیه‌ی خداوندی طبق این حدیث که «تخلقّوا بأخلاق الله» متّصف کرد، نه این که ذات خود را مستهلک به ذات خدا کرد. در مورد فنا او مثال آتش و آهن مولوی را که طبق آن، هستی بشر بدون این که خود را از دست بدهد متّصف به صفات الهی می‌گردد پسندیده است.[1] آهن چون در آتش انداخته می‌شود، هستی خود را در عین فنا یا جذب صفات سالم نگاه می‌دارد. او هم آهن است و هم آتش:

زنگ آهن محوِ رنگِ آتش است — ز آتشی می‌لافد و آتش وش است
چون به سرخی گشت همچون زرکان — پس انا النار است لافش بر زبان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است و ظنّ — آزمون کن دست را بر من بزن

«صوفیّه برای محو شدن در ذات خدا از دنیا و هیاهوی آن گوشه‌ی عزلت و انزوا بر می‌گیرند تا به مشاهده‌ی تجلّیات حقایق نایل گردد. اقبال نیز برای خلوت و انزوا اهمّیّتی قایل است، ولی بدین معنی که سالک باید در خلوت تربیت خود نماید و تمام توجّهات خود را بر ذات خویش متمرکز ساخته و به مشاهده‌ی خود بپردازد. نه این که

۱. غلامرضا ستوده، شناخت اقبال، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۱۴۰.

خود را فراموش و محو و نابود سازد.»[۱]

اسرار خودی اقبال که در قالب اشعار شیرین و روان سروده شده است، به حدی اندیشه‌مند است که حتا پرفسور نیکلسن آن را به انگلیسی برگردانده است و اقبال طی نامه‌ای به او خودی را چنین تعریف می‌کند: «کلمه‌ی خودی به معنای وسیعی به کار رفته و به معنی میل و آرزوی بلعیدن و به خود جذب کردن است. عالی‌ترین و راحتی‌ترین شکل این معنی عبارت است از ایجاد ارزش‌ها و ایده‌آل‌ها و کوشش در راه تحقق بخشیدن آنها.»[۲]

همان‌قدر که صوفیّه در راه فنا می‌کوشد،اقبال در تربیت خودی و رشد ذات سعی می‌نماید و بر خلاف صوفیّه خدا را به نور خودی مشاهده می‌کند. او می‌گوید:

زمن گو صوفیان با خدا را　　　خداجویان معنی آشنا را

غلام همّت آن خود پرستم　　　که از نور خودی بیند خدا را

هنگامی که اقبال اسرار خودی را می‌سرود، کم کم احساس کرد که این مثنوی را خودش نمی‌نویسد، بلکه نیرویی او را در این راه هدایت و یاری می‌کند. او در نامه‌ای خطاب به مهاراجه کشن پر شاد به تاریخ ۱۴ آوریل ۱۹۱۶ می‌نویسد:[۳]

> این مثنوی که نام آن را اسرار خودی گذشته‌ام، فطرت من رو به سوی سرمستی و از خود بی خود شدن دارد. به خدای واحد قسم کسی که جان و مال و آبروی من در گرو اوست، این مثنوی را از خود ننوشتم، بلکه در نوشتن این مثنوی نیرویی مرا هدایت و مدد کرده است. من بسیار متعجّب هستم از این که چرا مرا برای نوشتن این مثنوی انتخاب کردند. تا وقتی که قسمت دوم این مثنوی را به پایان نرسانم، روحم آرام نخواهد گرفت...[۴]

اقبال معتقد است که چون خودی به کمال رسد، از پوسته‌ی فردیّت بیرون می جهد و

---

۱. سید محمد اکرم، اقبال در راه مولوی، ص ۱۷۴ ـ ۱۷۶.　۲. فخرالدین حجازی، سرود اقبال، ص ۲۳.

۳. جاوید اقبال، جاویدان اقبال، ص ۲۲۷.　۴. همان مأخذ، صص ۲۲۷ ـ ۲۲۸.

از فردگرایی به جمع‌گرایی می‌رسد و چنان گسترش و توسعه می‌یابد که جهانی می‌شود. «آنجاست که خودی‌ها به هم می‌پیوندند و قطره‌ها دریا می‌شوند و حلقه‌ها زنجیروار به یکدیگر جوش می‌خورند و به صورت سلسله‌ای تا ابدیّت کشیده می‌شوند و گسترش و تکامل وجود خودی جامعه‌ای می‌سازد مرکّب از فردهای مستقل و متعالی و متکامل.»[1]

فرد را ربط جماعت رحمت است — جوهر او را کمال از ملّت است

فرد می‌گیرد ز ملّت احترام — ملّت از افراد می‌یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود — قطره‌ی دریا طلب قلزم شود

«متصوّفه به هر چیزی که انسان را از حق تعالی بازدارد حجاب گویند و معتقدند که اگر صوفی بخواهد به وصال معشوق رسد، باید این حجاب‌ها را از میان بردارد. بایزید بسطامی می‌گوید: پرسیدند که راه به حق چگونه است. گفت تو از راه برخیز که به حق رسیدی.»[2]

عطّار نیز به این سخن نظر داشته است که می‌گوید:

چون برون آیی زجسم وجان‌تمام — تو نمانی، حق بماند والسّلام

او جان را سدّ راه و مایه‌ی زحمت می‌داند و معتقد است که عاشق باید جان را نثار معشوق کند تا بدو بقا یابد:

سدّ ره، جان است جان ایثار کن — پس برافکن دیده و دیدار کن

مولانا نیز با توجّه به این نکته می‌فرماید:

دل، ترا در کوی اهل دل کشد — تن، ترا در حبس آب و گل کشد

و در جای دیگر می‌گوید دیوار تن، پرده بر شاهد حقیقت می‌کشد و گنج عشق را از دیده پنهان می‌کند:

---

۱. فخرالدین حجازی، سرود اقبال، صص ۳۷ ـ ۳۸.

۲. رجایی، فرهنگ اشعار حافظ، تهران، کتابفروشی زوّار، ص ۸۱.

بر سر دیوار هر کو تشنه‌تر　　زودتر بر می‌کند خشت و مدر
هر که عاشق‌تر بود بر بانک آب　　او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب

و حافظ نیز می‌گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست　　تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

علّامه اقبال نیز این مضمون را به این صورت بیان می‌کند:

تو اگر ترک جهان کرده سر او داری　　پس نخستین زسر خویش گذر بایدکرد

علّامه اقبال تحت تأثیر فلسفه و عرفان شرق و در نتیجه‌ی آشنایی با اندیشه و فلسفه‌ی غرب، مطالبی تازه و نو را به قالب شعر در می‌آورد و چون بیشتر متوجّه معانی و افکار عرفانی و فلسفی است، به لفظ آن قدر بها می‌دهد که وسیله‌ای برای ابراز معانی و مفاهیم دقیق او باشد.

او اندیشه‌مندی است که برای بیان افکار و اندیشه‌های آرمان خواهانه‌ی خویش، زبان فارسی را که سال‌ها زبان اکثریّت مردم هند بود، انتخاب کرد و با این که هرگز به ایران نیامده بود، اما شیواترین اشعار فلسفی و عرفانی خویش را به پیروی از شاعران ایرانی، به ویژه مولانا جلال‌الدین رومی و خواجه‌ی شیرازی به زبان فارسی سرود و بدین طریق عشق و علاقه‌ی خود را به ملّت ایران ابراز کرد.

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما　　ای جوانان عجم، جان من و جان‌شما

او که به حق فیلسوفی روشنگر، عارفی دلسوز و شاعری آزادی طلب بود، با اشعار نغز و سخنان آتشین خود، روحی تازه در کالبد سرزمین استعمار شده‌ی شبه قارّه دمید و مردمش را نسبت به فرهنگ و تمدّن و هویّت خودشان آگاه ساخت:

مثل حیوان خوردن، آسودن چه سود؟　　گر به خود محکم نه‌یی بودن چه سود؟
خویش را چون از «خودی» محکم کنی　　تو اگر خواهی جهان بر هم کنی

شعر اقبال، فریادی است که مسلمان جهان را در هر کجا که هستند به اتّحاد و وحدت فرا می‌خواند: فریادی است که از عمق وجود دردمندش برخاسته و بر جان‌های دردمند نشسته است.

این فریاد که سازنده‌ترین تأثیر را در قلب و روح مردم هند گذاشت، چنان بیدار و آگاهشان کرد که همگی به پاخاستند و غل و زنجیر استعمار صد ساله را از دست و پای خویش گسستند و در فضای آزادی و آزادگی حیات دوباره یافتند.

در جهان نتوان اگر مردانه زیست　　همچو مردان جان‌سپردن زندگی‌است
تو که از نور «خودی» تابنده‌ای　　گر «خودی» محکم کنی پاینده‌ای

منابع و مآخذ

۱. احمدی، احمد. **دانای راز**. مشهد، چاپخانه‌ی زوار، ۱۳۴۹.

۲. اکرم، سیدمحمد، **اقبال در راه مولوی**، لاهور، انجمن دوستی ایران و پاکستان، ۱۳۴۹.

۳. اقبال، دکتر جاوید، **جاویدان اقبال**، جلد اول. ترجمه‌ی دکتر شهیندخت کامران مقدم (صفیاری) تهران، چاپخانۀ رامین، ۱۳۶۲.

۴. اقبال، دکتر جاوید، **جاویدان اقبال**، جلد دوم، ترجمه‌ی دکتر شهیندخت کامران مقدم (صفیاری) پاکستان، اقبال آکادمی پاکستان، ۱۹۸۵م.

۵. اقبال، دکتر جاوید، **جاویدان اقبال**، جلد چهارم، ترجمه‌ی دکتر شهیندخت کامران مقدم (صفیاری) پاکستان: ۱۹۸۷ م.

۶. اقبال لاهوری، محمد، **احیای فکر دینی در اسلام** ترجمه‌ی احمد آرام. نشریه‌ی شماره‌ی ۱ مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.

۷. اقبال لاهوری، محمد، **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، با مقدمه‌ی احمد سروش، تهران، کتابخانه‌ی سنایی، ۱۳۴۳.

۸. اقبال لاهوری، محمد، **اشعار فارسی اقبال لاهوری**، حواشی و تعلیقات، م. درویش. تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۹.

۹. اقبال لاهوری، محمد، **دیوان اسرار خودی و رموز بیخودی**، با مقدمه و حواشی، دکتر محمد حسین مشایخ فریدنی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران «۲۲۹»، ۱۳۵۸.

۱۰. اقبال لاهوری، محمد، **دیوان ارمغان حجاز**، طبع ششم، ۱۹۵۵ م.

۱۱. اقبال لاهوری، محمد. **دیوان پیام مشرق**. طبع هشتم، ۱۹۵۳ م.

۱۲. اقبال لاهوری، محمد، **دیوان جاوید نامه**، طبع سوم، ۱۹۵۳ م.

۱۳. اقبال لاهوری، محمد، **دیوان زبور عجم**، طبع چهارم، ۱۹۳۸ م.

۱۴. اقبال لاهوری، محمد، **دیوان ضرب کلیم**، ترجمه‌ی دکتر جواد عبدالحمید عرفانی. کراچی، اقبال آکادمی پاکستان، ۱۹۵۷ م.

۱۵. حافظ. دیوان حافظ، **نسخه‌ی تصحیح شده‌ی محمدعلی فروغی**، محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، شرکت نسبی اقبال و شرکاء، ۱۳۵۳.

۱۶. حجازی، فخرالدین، **سرود اقبال**، تهران، بعثت، ۱۹۵۴ م.

۱۷. حقیقت، عبدالرفیع، **اقبال شرق**، بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۱۳۵۷.

۱۸. خداپرست، اکبر، **درباره‌ی حافظ**، تهران، هنر و فرهنگ، ۱۳۶۳.

۱۹. خرمشاهی، بهاءالدین، **ذهن و زبان حافظ**، تهران، نشر نو، ۱۳۶۱.

۲۰. رجایی، احمدعلی، **فرهنگ اشعار حافظ**، تهران، کتابفروشی زوّار.

۲۱. رزمجو، حسین، **انسان آرمانی و کامل**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

۲۲. رستگار، منصور، حافظ، **مقالاتی درباره‌ی زندگی و شعر**. شیراز، دانشگاه پهلوی، ۱۳۵۰.

۲۳. ریاض، دکتر محمد، **اقبال لاهوری**، اسلام آباد پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۶.

۲۴. ریپکا، یان، **تاریخ ادبیات ایران**، ترجمه‌ی دکتر عیسی شهابی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴.

۲۵. ریپکا، سخنرانی درباره‌ی حافظ، **مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی**، شماره‌ی ۴، مهر ماه ۱۳۴۲.

۲۶. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، **از کوچهٔ رندان**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.

۲۷. ستوده، دکتر غلامرضا، **در شناخت اقبال، مجموعهٔ مقالات**، تهران، ارشاد اسلامی اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۴.

۲۸. سجادی، دکتر سیدجعفر، **فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، چاپ دوم، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۵۴.

۲۹. شفیعی کدکنی، دکتر محمدرضا اسرارالتوحید **فی مقامات شیخ ابی سعید**، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.

۳۰. غنی، قاسم، **بحث در آثار و افکار و احوال حافظ**، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۰.

۳۱. عرفانی، خواجه عبدالحمید **رومی عصر**، چاپ دوم، تهران کانون معرفت، ۱۳۳۲.

۳۲. گی،آرتور، **مقدمه‌ای بر حافظ**، ترجمه‌ی حسین فروتن، تهران، مؤسسهٔ مطبوعاتی عطایی، ۱۳۴۹.

۳۳. مینوی، مجتبی، **اقبال لاهوری**، تهران، مجله‌ی یغما، ۱۳۲۷.

۳۴. نسفی، عزیزالدین، **کتاب الانسان الکامل**، تهران،کتابخانهٔ طهوری، چاپ دوم ۱۳۵۹.

۳۵. هجویری، **کشف المحجوب**، تصحیح محمد عباسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۶.



همایش جهانی بزرگداشت اقبال

دانشگاه تهران / وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی

(تهران، اسفند ۱۳۶۴ خ / ۱۹۸۵ م)

دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران با همکاری وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در اسفند ۱۳۶۴ خورشیدی / ۱۹۸۵ م همایشی جهانی برای بزرگداشت اقبال برپا ساخت. مجموعه‌ی سخنرانی‌ها و مقاله‌های همایش در آذر ۱۳۶۵ به کوشش دکتر غلامرضا ستوده نشر یافت.

شادروان دکتر سیّد جلال الدین مجتبوی، رئیس دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، مسؤول کنگره و دبیر کمیته‌ی فرهنگی آن بود. در این همایش، دانشمندان و شاعرانی از ایران، پاکستان، سورّیه، لبنان و هند شرکت داشتند.

پس از پایان کنگره در تهران، دانشمندان پاکستانی از دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی (مشهد) دیدار کردند. شادروان دکتر محمد ریاض، ایران شناس و اقبال پژوه و دکتر اکرم شاه در میان این گروه بودند.

دکتر جاوید اقبال، پسر علّامه اقبال، در نشستی که شادروان دکتر کاظم خواجویان، رئیس دانشکده‌ی ادبیات مشهد، با حضور پاره‌ای از استادان برپا ساخته بود، سخت زیر تأثیر همایش دانشگاه تهران قرار گرفته بودو از سخنرانی آقای خامنه‌ای به عنوان یک رئیس جمهور شگفتی می‌نمود.

نگارنده به دکتر جاوید اقبال گفت: پدر شما به آن زیبایی شعر فارسی می‌سرود، دریغ است که شما فارسی نمی‌دانید و نمی‌توانید به فارسی سخن بگویید.

از میان سخنرانی‌های کنگره‌ی جهانی بزرگداشت اقبال در دانشگاه تهران، سخنرانی‌های آقایان سیّدعلی خامنه‌ای با عنوان اقبال: ستاره‌ی بلند شرق؛ اجتهاد از نظر اقبال محمد مجتهد شبستری؛ برگسن و نیچه در تفکّر اقبال دکتر غلامرضا اعوانی، سبک و درون مایه‌ی شعر اقبال لاهوری ابوالقاسم رادفر و شعرهای دکتر عبدالکریم سروش و شادروان سپیده کاشانی را برای چاپ در این دفتر برگزیده‌ام.

فهرست مقاله‌ها و شعرهایی که در کتاب در شناخت اقبال آمده است چنین است:

گفتار افتتاحیّه / دکتر سید جلال الدین مجتبوی، رئیس دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی و مسؤول کنگره و دبیر کمیته‌ی فرهنگی

اقبال، ستاره‌ی بلند شرق / سخنرانی حجةالاسلام و المسلمین جناب آقای سیدعلی خامنه‌ای، ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران اقبال

- اتحاد عالم اسلام و جهان سوم / دکتر جاوید اقبال
- سخنرانی حجةالاسلام سید محمد خاتمی، وزیر ارشاد و فرهنگ اسلامی
- فکر بنیانگذاری پاکستان / دکتر علی‌اکبر ولایتی، وزیر امور خارجه
- شاعر انقلابی و انقلاب ساز جهان اسلام / دکتر محمد فرهادی، وزیر فرهنگ و آموزش عالی
- معمار انقلاب پاکستان / دکتر حسین فروتن، رئیس دانشگاه تهران
- ماهیّت و اهمیّت فلسفه‌ی اقبال / استاد غلامرضا سعیدی
- اقبال ستیزه گر با غرب / استاد دکتر سیدجعفر شهیدی
- تأثیر مولوی در هنر و اندیشه‌ی اقبال / دکتر سیدمحمد اکرم (اکرام)
- نسیم عطر آگین محمّدی (ص) در دیوان اقبال / احمد احمدی بیرجندی
- اقبال و وحدت جهان اسلام / دکتر عبدالشکور احسن
- تحوّل «من» از دیدگاه عرفانی اقبال و مولوی / استاد محمدتقی جعفری

ـ زمینه‌های عرفانی در تفکّر اقبال / دکتر علی حسون
ترجمه‌ی دکتر فیروز حریرچی
ـ علامه‌ی اقبال و حافظ / خانم دکتر شهین دخت کامران مقدّم
ـ برگسون و نیچه در تفکّر اقبال / دکترغلامرضا اعوانی
ـ حیات سیاسی ـ اجتماعی غرب از نظر اقبال / پروفسور محمّد منوّر
ـ غرب ستیزی علّامه اقبال / دکتر محمد ریاض
ـ اجتهاد از نظر اقبال / استاد محمدمجتهد شبستری
ـ شیوه‌ی غزلسرایی اقبال / دکتر اسماعیل حاکمی والا
ـ بُعد عرفانی شخصیّت اقبال / حجةالاسلام دکتر علی شیخ الاسلامی
ـ اقبال و جهان‌بینی او / دکتر نورالحسن انصاری
ـ شعر فارسی و اقبال / سید مظفّر حسین برنی / ترجمه‌ی مهدی افشار
ـ اقبال و انقلاب اسلامی ایران / سید عطاءاللّه مهاجرانی
ـ انسان و زندگی در شعر اقبال / عزیزالدین احمد عثمانی
ـ اقبال لاهوری و سیاست / دکتر رضا داوری اردکانی
ـ صفات ممیّزه‌ی اقبال در آثار فارسی و اردوی او / پروفسور امام / ترجمه‌ی دکتر جاوید قیطانچی
ـ فلسفه‌ی تجدید ملّت اسلامی از نظر اقبال / دکتر محمدکلیم سهسرامی
ـ قرآن و اقبال / دکتر محمد علوی مقدّم
ـ جنبه‌ی عرفان اسلامی افبال / دکتر عبداللّه خالدی
ـ عناصر فلسفه‌ی وجودی در فکر اقبال / دکتر وحید اختر / ترجمه‌ی محمد مهدی رستمی (شاهرودی)
ـ تعهد در شعر اقبال / دکتر جلیل تجلیل
ـ اقبال لاهوری: منادی وحدت اسلامی / دکتر ابوالفضل نبئی

- تضمینات فارسی اقبال / پروفسور سید امیرحسن عابدی
- اقبال: احیای تفکّر دینی / احمد آکوچکیان
- بخش شب شعر:
مژده‌ی پیروزی / دکتر غلامعلی حدّاد عادل
نعره زدعشق / عبدالرفیع حقیقت
با آوای تکبیر / حمید سبزواری
ای چراغ لاله / دکتر عبدالکریم سروش
بشنوید این معنی از اقبال / محمود شاهرخی (جذبه)
چراغ لاله / سپیده کاشانی
رایت اقبال / مشفق کاشانی
اقبال سخنران / حسین لاهوتی (صفا)
- بخش مقالات عربی و انگلیسی:
جنبه‌ی عرفان اسلامی اقبال / دکترعبدالله خالدی
- الجوانب العرفانیة فی فکر اقبال / دکتر علی حسون

Dr. Javid Iqbal,

Iqbal: on Unity of the Islamic World

and the Third World

Prof.S.A. Imam, ***The Significance of Iqbal's Persian***

and Urdu Work

اقبال، ستاره‌ی بلند شرق

آیةالله سید علی خامنه‌ای

باید صادقانه عرض کنم: امروز که این جلسه و این تجلیل را از اقبال عزیز، در کشورمان مشاهده می‌کنم، یکی از پرهیجان‌ترین و خاطره انگیزترین روزهای زندگی من است.

آن شرار درخشنده‌ای که در تاریکی روزهای سیاه اختناق، یاد و شعر و نصیحت و درسش نومیدی را از دل می‌زدود و آینده‌یی روشن را در برابر چشمان ما ترسیم می‌کرد، امروز مشعل فروزنده‌ای است که خوشبختانه نظر ملّت ما را بخود جلب می‌کند.

مردم ما، که نخستین مخاطب جهانی اقبال بودند، متأسفانه خیلی دیر با اقبال آشنا شدند. وضعیّت خاصّ کشور ما، به ویژه سلطه‌ی سیاست‌های منحوس استعمار، همزمان با آخرین سال‌های زندگی اقبال، در کشور محبوب او ـ ایران ـ موجب شد که اقبال هرگز ایران را نبیند.

این شاعر بزرگ فارسی گوی، که بیشترین شعرش را نه به زبان مادری که به فارسی گفته است، هرگز در فضای محبوب و مطلوب خود ایران قرار نگرفت، و نه فقط به ایران

نیامد بلکه همان سیاست‌هایی که اقبال عمری با آنها مبارزه می‌کرد، نگذاشتند ایده‌ی اقبال و راه اقبال و درس اقبال، به گوش مردم ایران که آماده‌ترین برای شنیدن آن پیام بودند، برسد. و پاسخ این سؤال را که چرا اقبال به ایران نیامد من دارم:

در آن وقتی که اقبال در اوج افتخار و شهرت می‌زیست و در گوشه و کنار شبه قاره و در دانشگاه‌های معروف دنیا از او به عنوان یک متفکر، یک فیلسوف. یک دانشمند، یک انسان شناس و یک جامعه شناس بزرگ یاد می‌کردند، که البته هیچ یک از این عنوان‌ها آن عنوانی نبود که خودش دوست می‌داشت بدان نامیده شود، در کشور ما سیاست‌هایی حاکم بود که اقبال را به هیچ عنوان نمی‌توانست تحمل کند، لذا از او به ایران دعوت نشد و زمینه برای آمدنش به این کشور فراهم نگردید و کتاب‌های او سال‌های متمادی در ایران انتشار نیافت. همان ایّام که آثار و ادبیات و فرهنگ بیگانگان برای انهدام هویّت انسان ایرانی و مسلمان در این کشور مثل سیل ویرانگر از همه طرف جاری بود، شعری و اثری از اقبال در محاضر عام و در منظر دید عموم مردم قرار نگرفت.

امروز جمهوری اسلامی، یعنی تجَسم آرمان اقبال در کشور ما تحقق پیدا کرده است. اقبال از بی‌هویّتی شخصیّت انسانی و اسلامی مردم مسلمان رنج می‌برد، و محو شخصیّت، ذلّت روحی و نومیدی در انسان‌های جوامع اسلامی را به چشم بزرگ‌ترین خطر می‌نگریست و با همه‌ی توان فراوان و وسیع خود به ریشه کن کردن این علف هرزه در روح و ذات انسان شرقی بخصوص مسلمان، همّت گماشته بود.

امروز اگر اقبال زنده بود، می‌توانست ملّتی را ببیند که بر روی پای خود و سیراب از سرمایه‌های ارزشمند اسلامی خود و متّکی به خویش و بی‌اعتنا به زیورهای فریبنده‌ی غربی و نظام ارزشی غرب، قدرتمندانه دارد زندگی می‌کند و هدف می‌آفریند و با حرکت در راه آن هدف‌ها حرکت می‌کند و عاشقانه می‌تازد و خود را درون چهار دیواری قومیّت و ناسیونالیسم و وطن‌پرستی، خودش را زندانی نمی‌کند. از بزرگ‌ترین

آرزوهای اقبال که در سراسر آثار ارزشمند او مشهود است، همین بود که بتواند چنین ملّتی را در اینجا ببیند. و بنده خوشحالم که می‌بینم بحمدالله ما آرزوی اقبال را در محیط خود برآورده می‌بینیم و اکنون نیز این فرصت را پیدا کردیم ـ اگر چه اندکی دیر ـ تا به معرّفی این شخصیّت متفکّر بزرگ و این مصلح عظیم الشأن دوران معاصر و انقلابی مبارز و خستگی‌ناپذیر بپردازیم و او را به ملت خود معرّفی کنیم.

بنده ترجیح می‌دادم حضورم در این جلسه، دور از تشریفات می‌بود تا می‌توانستم اولاً از این یادبود بزرگ و محبوب حظّ بیشتری ببرم، ثانیاً این فرصت و مکان را می‌داشتم تا گوشه‌ای از احساسات خود نسبت به اقبال را در اختیار حضّار این جلسه بگذارم. حالا هم از برادران و خواهران خواهش می‌کنم اجازه بدهند صمیمانه و مثل کسی که سال‌ها مرید اقبال بوده و در ذهن خود با اقبال زیسته است در اینجا حرف بزنم، تا قدری حقّ عظیم او را بر خود در این مجمع بزرگ، و در نهایت در ذهنیّت مردم عزیز کشورمان ادا کنم.

اقبال از شخصیّت‌های برجسته‌ی تاریخ اسلام است و چندان عمیق و متعالی که نمی‌توان تنها بر یکی از خصوصیّت‌های او و ابعاد زندگی‌اش تکیه کرد و او را در آن بعد و به آن خصوصیّت ستود. اگر ما فقط اکتفا کنیم به این‌که بگوییم اقبال یک فیلسوف است و یک عالم است حقّ او را ادا نکرده‌ایم زیرا ابعاد دیگر زندگی اقبال آن قدر درخشنده است که چنانچه بگوییم اقبال یک فیلسوف یا یک عالم یا یک شاعر است، اقبال را کوچک کرده‌ایم. اقبال بی‌شک یک شاعر بزرگ است و از بزرگان شعر به حساب می‌آید. شعر اردوی اقبال را متخصصان زبان و ادبیات اردو می‌گویند: بهترین شعر اردوست. البته این شاید خیلی تعریف بزرگی از اقبال نباشد چون سابقه‌ی فرهنگ و شعر اردو آن‌قدر نیست، اما شکی نیست که شعر اردوی اقبال در سال‌های اوایل قرن بیستم برآحاد ملّت شبه قاره، چه مسلمان و چه هندو، تأثیر عمیقی گذاشت و آنان را به مبارزه‌ای که آن وقت کم‌کم داشت اوج می‌گرفت، هر چه بیشتر برانگیخت و خود اقبال

هم در اوّل مثنوی اسرار خودی اشاره می‌کند:

باغبان زورِ کلامم آزمود   مصرعی کارید و شمشیری درود

و من استنباطم این است که اینجا شعر اردوی خودش را می‌گوید که آن وقت برای همه‌ی مردم در شبه قاره شناخته شده بود.

شعر فارسی اقبال. شعر فارسی اقبال هم به نظر من از معجزات شعر است. ما غیر پارسی پارسی‌گوی در تاریخ ادبیات‌مان زیاد داریم، اما هیچ یک را نمی‌توان نشان داد که در گفتن شعر فارسی، خصوصیّات اقبال را داشته باشند.

اقبال محاوره‌ی فارسی را نمی‌دانست و در خانه‌ی خود و با دوستان خود اردو یا انگلیسی حرف می‌زد. اقبال نگارش و نثر فارسی را نمی‌دانست و نثر فارسی اقبال همین تعبیراتی است که در اوّل فصل‌های **اسرار خودی** و **رموز بی‌خودی** نوشته که می‌بینید فهمیدن آن برای فارسی زبان‌ها مشکل است. اقبال در هیچ مدرسه‌ای از مدارس دوران کودکی و جوانی فارسی را یاد نگرفته بود و در خانه‌ی پدری اردو حرف می‌زد. و لذا فارسی را فقط به این جهت که احساس می‌کرد معارف و مضامین ذهنی‌اش در ظرف زبان اردو نمی‌گنجد انتخاب کرد و به فارسی انس گرفت. او با خواندن دیوان سعدی و حافظ و مثنوی و شعرای سبک هندی، مثل عرفی و نظیری و غالب دهلوی و دیگران فارسی را آموخت، و آن وقت با این که در محیط فارسی زندگی نکرده بود و در مهد فارسی هرگز نزیسته بود و با فارسی زبانان هیچ‌گاه معاشرت نداشت، ظریف‌ترین و دقیق‌ترین و دست نیافتنی‌ترین مضامین ذهنی را در قالب اشعار بلند و بعضی بسیار عالی در آورده و عرضه کرده، که این به نظر من نبوغ شعری است. شما اگر اشعار کسانی را ببینید که فارس نبودند ولی فارسی گفتند و آنها را با شعر اقبال مقایسه کنید آن وقت عظمت اقبال برایتان آشکار خواهد شد.

بعضی از مضامین اقبال راکه او در یک بیت گنجانده است اگر انسان بخواهد با زبان نثر بیان کند نمی‌تواند. مدّتی باید زحمت بکشیم تا یک بیت راکه او به آسانی بیان کرده

است، به فارسی و به نثر که زبان خودمان هم هست در بیاوریم و بیان کنیم.

من از آقای مجتبوی به خاطر اشعاری که از اقبال خواندند، متشکرم و خواهش می‌کنم شعر اقبال را زنده کنید و بخوانید چون بهترین معرّف اقبال شعر اوست و هیچ بیانی نمی‌تواند اقبال را معرّفی کند.

اقبال شاعر بزرگی است و بعضی از اشعار فارسی او در اوج است. اقبال در سبک‌های مختلف، همچون سبک هندی و سبک عراقی و حتّا سبک خراسانی شعر گفته، و در همه‌ی این سبک‌ها، خوب شعر گفته است و در قالب‌های مختلف، مثنوی، غزل، قطعه، دو بیتی و رباعی همان‌طور که گفتم شعرهای خوب با مضامین عالی دارد و در بعضی از موارد هم شعرش در آسمان هفتم و ممتاز است؛ در عین حال که این آدم فارسی حرف زدن و نوشتن را نمی‌دانسته و در خانواده‌ی فارسی به دنیا نیامده و در مهد فارسی هم زندگی نمی‌کرده است، این نبوغ است. و در عین حال ستودن اقبال به عنوان یک شاعر یقیناً کوچک کردن اوست.

اقبال مصلح و آزادیخواه بزرگی است و با این‌که مقام و مرتبت اقبال در آزادی‌خواهی و اصلاح اجتماعی بسیار مهم است، نمی‌توان فقط اقبال را یک مصلح اجتماعی خواند،چون در همین شبه قاره از معاصرین اقبال کسانی اعمّ از هندو و مسلمان جزو مصلحان اجتماعی هند به حساب می‌آیند که اغلب‌شان را می‌شناسیم و آثارشان موجود و مبارزات‌شان معلوم است.

در میان خود مسلمان‌ها شخصیّت‌های برجسته‌ای مثل مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمّد علی، مولانا شوکت علی، مرحوم قائد اعظم (محمد علی جناح) و دیگران وجود داشته‌اند که حدود عمرشان هم تقریباً با اقبال همسان بوده و از یک نسل و یک دوره و جزو آزادی‌خواهان و مبارزان بودند اما اقبال از همه‌ی اینها بزرگ‌تر است و عظمت کار اقبال با هیچ یک از آنها قابل مقایسه نیست، یعنی حدّاکثر اهمّیّت و ارزشی که ما برای مولانا ابوالکلام آزاد، که یک شخصیت برجسته است و واقعاً نباید او را کم دانست، یا

مثلاً مولانا محمدعلی، یا شوکت علی قایل هستیم،این است که اینها مبارزان مسلمان خستگی ناپذیری بودند که برای بیرون راندن انگلیس‌ها از کشور خودشان سال‌ها تلاش کردند و در این راه مبارزات زیادی کردند. اما مسأله‌ی اقبال فقط مسأله‌ی هند نیست، بلکه مسأله‌ی دنیای اسلام و شرق است: در مثنوی **پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟** نشان می‌دهد که نگاه نافذ اقبال چگونه به تمام دنیایی که در زیر ستم زندگی می‌کند متوجه است و بر همه‌ی اطراف دنیای اسلام توجه دارد.

برای اقبال مسأله فقط مسأله‌ی هند نیست. این است که اگر به اقبال یک مصلح اجتماعی هم بگوییم حقیقتاً همه‌ی شخصیّت اقبال را بیان نکرده‌ایم و من کلمه و تعبیری را که ما بتوانیم اقبال را با آن تعریف کنیم، نمی‌یابم. بنابراین، شما ببینید این شخصیّت و این عظمت و این عمق معنا در ذات و ذهن این انسان بزرگ کجا! و شناخت مردم ما از او کجا! و انصافاً ما از مسأله‌ی شناخت اقبال دوریم!

به هر حال، این کنگره جزو بهترین کارهایی است که انجام گرفته، اما به این هم اکتفا نباید کرد و من خواهش می‌کنم از آقای وزیر محترم فرهنگ و آموزش عالی و برادران دانشگاهی که در فکر ایجاد بنیادهایی به نام اقبال و نام‌گذاری دانشگاه، تالار، سالن و مؤسّسات فرهنگی به نام اقبال در کشور باشند. اقبال متعلّق به ما و متعلّق به این ملّت و این کشور است، همان‌طور که در آن غزل که آقای دکتر مجتبوی خواندند و شنیدید اقبال اشتیاق به مردم ایران را اظهار می‌کند و می‌گوید:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما　　　ای جوانان عجم جان من و جان شما

و در آخر می‌گوید:

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند　　　دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما

اینهم تأییدی، برای آن حرفی که قبلاً عرض کردم برای علل نیامدن اقبال به ایران: اینجا را زندان می‌داند و خطاب به زندانیان حرف می‌زند.

در دیوان اقبال موارد زیادی هست که نشان می‌دهد از هند ناامید شده است دست‌کم از هند زمان خود و متوجه ایران است. او می‌خواهد آن شعله‌ای را که برافروخته است،در ایران سربکشد و انتظار دارد در اینجا یک معجزه بشود. این حق اقبال به گردن ماست و ما باید این حق را گرامی بداریم.

اما درباره‌ی شخصیّت اقبال: اگر بخواهیم اقبال را بشناسیم و بلندی پیام اقبال را بدانیم، ناگزیر باید شبه قاره را در دوران اقبال و دورانی که به دوران اقبال منتهی شد بشناسیم چرا که بدون این شناخت نه معنای پیام اقبال فهمیده و نه ساز و نوای اقبال و سوز درون او، دانسته می‌شود. شبه قاره سخت‌ترین اوقات خودش را در دوران اقبال می‌گذراند، همان‌طور که می‌دانید اقبال متولّد سال ۱۸۷۷ است، یعنی ۲۰ سال بعد از سرکوب انقلاب مسلمان به وسیله‌ی انگلیس‌ها.

سال ۱۸۵۷ انگلیس‌ها در هندوستان آخرین ضربه را به دولت اسلامی و حاکمیّت اسلام در شبه قاره وارد کردند. شورش بزرگی در هند به وجود آمد و شاید حدود دو سه سال این شورش طول کشیده بود. اوج آن اواسط سال ۱۸۵۷ بود. انگلیس‌ها از فرصت استفاده کردند و ضربه‌ای را که تقریباً از ۷۰ـ ۸۰ سال قبل به پیکر اسلام در هند وارد می‌آوردند یک‌باره و قاطعانه فرود آوردند و به خیال خودشان اسلام را از آنجا ریشه کن کردند، یعنی حکومت اسلامی و حکومت مسلمین را که دوران ضعف خود را می‌گذراند، از بین بردند و تنها مانع بر سر راه استعمار در شبه قاره‌ی هندوستان وجود حکومت مسلمین بود که در طول زمان توانسته بودند اینجا و آنجا آن را ضعیف کنند و سرداران شجاع و رجال بزرگش را از بین ببرند تا اینکه پایه‌ها و ریشه‌های عمیق تمدّن اسلامی را در هند ضعیف کنند، سپس به یک‌باره این درخت تناور و کهن‌سالی را که دیگر آن وقت دیگر ریشه‌ی زیاد و محافظی هم نداشت و تنها مانده بود، یک‌باره قلع و قمع کردند و هند را جزو امپراتوری بریتانیا به حساب آوردند.

سال ۱۸۵۷، سال پیروزی کامل انگلیس‌ها در هندوستان بود و بعد از آن که

انگلیس‌ها هند را رسماً ملحق به بریتانیا کردند و کشور خودشان را امپراتوری بریتانیا و هند نامیدند؛ دیگر مسأله‌ی مستعمره بودن هند نبود، بلکه یک استانی از استان‌های انگلیس به حساب می‌آمد، لذا به فکر آینده‌ی خودشان افتادند تا زمینه‌ی هرگونه شورش و اعاده‌ی مجد و عظمت ملّی یا دینی را در آن کشور از بین ببرند، راهش هم این بود که مسلمانان را کلاً قلع و قمع کنند،زیرا می‌دانستند در هند کسانی که با آنها مبارزه می‌کنند مسلمان‌ها هستند و این را آزموده بودند.

مسلمانان از اوّل قرن نوزدهم و بلکه قبل از آن با انگلیس‌ها در هند جنگیدند. در آخر قرن هیجدهم تیپو سلطان به دست انگلیس‌ها کشته یا شهید شد، لکن توده‌های مسلمان و علما و طوائف مسلمان از اول قرن نوزدهم با انگلیس‌ها و دست نشانده‌هایشان که آن روز سیک‌ها بودند در هند جنگیدند و این را انگلیس‌ها می‌دانستند. کسانی از انگلیس‌ها که با مسائل هند آشنا بودند گفته بودند که دشمن ما در هند مسلمانان هستند و باید آنها را قلع و قمع کنیم. و لذا از همان سال پیروزی انگلیس‌ها، یعنی سال ۱۸۵۷، یک برنامه‌ی بسیار ظالمانه و قساوت‌آمیز برای سرکوب مطلق مسلمانان در هند آغاز شد و همه جا هم نوشتند و من اگر بخواهم این برنامه را ذکر کنم و بگویم که چه کار کردند آن طولانی می‌شود. کسانی که طالب اطلاعات بیشتر هستند می‌توانند به کتاب‌های بسیاری که در این زمینه نوشته شده است مراجعه کنند. به طور خلاصه از لحاظ مالی و از لحاظ فرهنگی اینها را زیر فشار قرار دادند، از لحاظ شؤون اجتماعی اینها را مورد نهایت تحقیر قرار دادند. انگلیس‌ها اعلام می‌کردند کسانی که می‌خواهند استخدام بشوند باید مسلمان نباشند و وقتی برای یک درآمد جزیی کسانی را استخدام می‌کردند، همان هم از مسلمان‌ها دریغ داشته می‌شد. تمام موقوفاتی را که مساجد و مدارس اسلامی را در هند اداره می‌کرد و بسیار هم زیاد بود گرفتند.

تجّار هندو را تحریک کردند تا به مسلمانان وام بدهند آن هم وام‌های کلان، تا در

مقابل وامی که می‌گیرند املاک‌شان را بگیرند و ارتباط آنها با زمین و احساس صاحب خانه بودن را از آنها به کلی سلب کنند.

سال‌های متمادی این کار ادامه داشت و تازه اینها آن قسمت‌های خوب عمل کردشان نسبت به مسلمانان بود و بدترش عبارت از این بود که بی‌دریغ می‌کشتند و بی‌دریغ زندان می‌کردند! همه‌ی کسانی را که به آنها گمان کمترین حرکتی بر ضدّ انگلیس‌ها داشتند به شدّت سرکوب و نابود می‌کردند سال‌های. متمادی این جریان ادامه داشت.

بعد از گذشت ده بیست سال از این روند بسیار محنت بار، که واقعاً نظیرش را در هیچ یک از کشورهای اسلامی بنده سراغ ندارم ـ گر چه ممکن است که باشد اما من در مناطق مختلف از کشورهایی که استعمار حضور داشته، مثل الجزایر و کشورهای آفریقایی، هر جا نگاه کردم به این شدّتی که مسلمانان در هند تحت فشار بودند، بیاد ندارم چنین چیزی را دیده باشم. عدّه‌ای به فکر چاره‌جویی افتادند، که البته جریان مبارزه‌ی با انگلیس‌ها در میان مسلمانان از بین نرفته بود و این چیزی است که هند باید هرگز فراموش نکند که مسلمانان در هند زبده‌ترین و اصلی‌ترین عنصر مبارزه با انگلیس‌ها بودند و واقعاً ناسپاسی است اگر هند حقّی را که مسلمانان بر او دارند در آزدی خواهی‌اش و در انقلاب عظیمی که آنجا به وجود آمد و مبارزاتی که منجر به آزادی هند شد فراموش کند. چون مسلمانان هیچوقت خاموش نبودند.

در سال‌های بعد از ۱۸۵۷ که همه جا ساکت بود، عناصر مبارز مسلمان در گوشه و کنار کار خود را می‌کردند، اما در میان اینها دو جریان وجود داشت که یا فرهنگی / سیاسی بودند یا جریان‌های فرهنگی محض که این دو جریان از مسلمان‌ها برای چاره‌جویی، ادامه داشت. یکی از این دو جریان، جریان علما بود، معتقد به مبارزه و قطع رابطه با انگلیس‌ها و عدم شرکت در مدارس آنها و نگرفتن هیچ گونه کمکی از انگلیس‌ها بود و جریان سیداحمدخان به عکس طرفدار سازش با انگلیس‌ها و استفاده

از امکانات آنها و لبخند زدن به انگلیس‌ها و آشتی کردن با آنها بود.

این دو جریان در مقابل هم قرار داشتند و بالاخره با کمال تأسف هر دو جریان بر ضدّ مسلمانان تمام شد و جریان اوّل علما بود و علمای بزرگی آنها را رهبری می‌کردند که چهره‌های برجسته‌ی تاریخ هند هستند و شاگردان مکتب[سِر] سیّداحمد عـرفان بریلوی، عالم بزرگ مبارز هند در نیمه‌ی اوّل قرن نوزدهم بودند کـه مـدارسـی را در دیوبند و لکنهو و جاهای دیگر به وجود آوردند. اینها مبارزه می‌کردند با هند و مبارزه و ایده‌شان درست بود، منتها از بهره‌گیری از اولی‌ترین چیزهایی که جامعه‌ی اسلامی را در هند بر فراگیری پیشرفت‌های جدید قادر می‌ساخت امتناع می‌کردند و برای مثال در مدارس‌شان زبان انگلیسی را هیچ وقت راه نمی‌دادند، که البته آن وقت شاید هم حق داشتند اینجور فکر کنند، زیرا زبان انگلیسی را جانشین زبـان فـارسی کـه مـحبوب مسلمان‌ها و قرن‌ها زبان رسمی شبه قاره بود کرده بودند و اینها زبان انگلیسی را بـه صورت یک زبان مهاجم نگاه می‌کردند.

اما به هر حال این عدم فراگیری زبان انگلیسی و بی‌اعتنایی به فرهنگ جدیدی که بالاخره وارد شؤون زندگی مردم می‌شد، موجب گردید تا امّت اسلامی و ملّت مسلمان، از لحاظ معارف، معلومات، توانایی‌های روز و علوم روز که سرانجام در اداره‌ی همه‌ی جوامع، که به طرف مدرن شدن پیش می‌رفتند، مؤثر است و کارآیی دارد، عقب بمانند و مسلمانان را از این دانش‌ها دور نگه می‌داشتند.

اما جریان سیّداحمد خطرناک‌تر بود و من اینجا می‌خواهم نـظر قـطعی خـودم را درباره‌ی سیّداحمد خان عرض کنم: ممکن است بعضی از برادرانی که حـضور دارنـد معتقد به این حرف نباشند. سیّداحمد خان یقیناً هیچ اقدامی به نفع اسلام و مسلمین در هند نکرد و به اعتقاد من حرکت اقبال، درست فریادی بود بر ضدّ کاری که سیّداحمد خان پرچمش را در هند بلند کرد.

سیّداحمد بنا را بر سازش با انگلیس‌ها گذاشت و بهانه‌اش این بود که باید سرانجام

ما نسل مسلمان را وارد فرهنگ جدید کنیم. زیرا نمی‌توانیم آنها را برای همیشه از فرهنگ جدید بیگانه و بی‌اطّلاع نگه داریم، و لذا باید با انگلیسی‌ها سازش کنیم. تا آنها بر ما سخت نگیرند، و زن‌ها و مردها و کودکان ما این‌قدر به خاطر دشمنی با انگلیسی‌ها رنج نبینند!

او ساده لوحانه خیال می‌کرد. می‌تواند با تواضع، با سازش و با اظهار ارادت به انگلیس‌ها، نظر آن سیاست‌مداران کهنه کار خبیث را جلب کند و از آزار آنها بکاهد، در حالی که این اشتباه بزرگی بود و در نتیجه خود سیّداحمد خان و نزدیکانش و روشنفکرهایی که دور و بر او بودند از آسیب انگلیس‌ها مصون ماندند، اما مسلمان‌ها تا هنگام استقلال هند یعنی سال ۱۹۴۷ همواره از طرف انگلیس‌ها آسیب دیدند و انگلیسی‌ها در طول این نود سال (از سال ۱۸۵۷ تا ۱۹۴۷ که سال آزادی هند است) هر کاری که توانستند با مسلمانان انجام دادند و بنابراین، حیله‌ی سیّداحمد خان برای رام کردن انگلیس‌ها منتهی شد به ذلیل کردن مسلمانان و علاوه بر این، یک مسأله‌ی دیگری هم به وجود آمد که در شناختن اقبال و فهم مفاد و محتوای پیام اقبال مؤثّر می‌باشد و آن این است که برای توده‌ی مسلمان و روشنفکران مسلمان و تحصیل کرده‌هایی که از مسلمانان وارد میدان اجتماع می‌شدند، آگاهی و علم و معرفت و تحصیل و مقام مطرح بود اما هویّت اسلامی دیگر به هیچ روی، مطرح نبود و به تدریج در جامعه‌ی بزرگ مسلمان هند، که از بزرگ‌ترین جوامع مسلمان در همه‌ی دنیا بود ـ و ما اکنون هم، کشوری نداریم که به قدر شبه قارّه‌ی هند آن روز مسلمان داشته باشد ـ اینها دیگر احساس هویّت اسلامی نمی‌کردند و برای خودشان شخصیّت اسلامی قایل نبودند و اصلاً امیدی به آینده در مسلمانان هند نبود. زیرا به علّت این‌که زجر بسیار کشیده بودند و توسری خورده بودند، تمام حوادث و پدیده‌ها برایشان از نومیدی و تلخی و بد عاقبتی حکایت می‌کرد و دیگر مسلمان هندی احساس حقارت جزو ذاتش شده بود و احساس ذلّت و ناتوانی از اجزای شخصیّت مسلمان هندی محسوب می‌شد.

و لذا اصلاً فکر نمی‌کردند بتوان کاری و اقدامی کرد.

در آن زمانی که اقبال احتمالاً سال‌های ۱۹۰۸ یا ۱۹۰۹ از اروپا با دست پر از فرهنگ جدید برگشته بود، آن‌روز روشنفکرهای معاصر و هم نفسان و هم نواهای اقبال، به قول خودش، چشم به تمدّن مغرب داشتند و مثل همان شخصیّت‌هایی که حالا آقای مجتبوی از قول بنده اشاره کردند در ایران نظایرشان بودند، اعتبار خودشان را در این می‌دیدند که خود را با تمدّن غربی یک مقدار آمیخته‌تر کنند و نظام ارزشی غرب را در عمل خود و در ادای خود و در لباس و در صحبت کردن و حتّا در تفکّرات خود و در دید خود بیشتر تجلّی ببخشند، نوکری دستگاه حکومت انگلیس که آن روزها همچنان قدرتمندانه بر هند حکومت می‌کرد، یک افتخار برای مسلمانان بود و هندوها که چند سالی قبل از مسلمانان در همین فرهنگ و آداب وارده شده بودند و سازش با انگلیس‌ها را خیلی زودتر انجام داده بودند و به همین خاطر، در میدان صنعت و فرهنگ و اداره قدری زودتر وارد شده بودند و اعتباری داشتند و مسلمانان بایست از هندوها هم، ذلّت و محنت می‌کشیدند، حتّا سیک‌ها هم بر مسلمان‌ها جفا روا می‌داشتند با اینکه اقلّیّت بسیار کوچکی بودند و مفاخری را که مثلاً هندوها با اوپانی شادها و با گذشته‌ی تاریخی و فرهنگی خودشان داشتند، در زندگی سیک‌ها نبود و می‌دانید که مذهب تازه تأسیس شده‌ای است، آمیخته از اسلام و هندوییزم و چیزهای دیگر. این سیک‌ها هم مسلمانان را تحقیر و به آنها توهین می‌کردند.

این وضع جامعه‌ی مسلمان در شبه قارّه‌ی هند بود و در زمان اقبال در همین دانشگاه لاهور که اقبال در آن درس خوانده و لیسانس خود را گرفته است ما هیچ نشانه‌ای از بروز تفکّرات امیدبخش اسلامی نمی‌بینیم در آنجا بزرگترین اثر اسلامی، کتاب [انگلیسی] سرتاماس آرنولد است [*Preaching of Islam*] که به نام **الدعوة الی الاسلام** به عربی ترجمه شده است و اخیراً به فارسی هم ترجمه و چاپ شده است. این جزو کارهای سرتوماس آرنولد است در همان دورانی که در دانشگاه لاهور درس می‌گفته.

این کتاب البته کتاب خوبی است و بنده نمی‌خواهم این کتاب را رد و طرد کنم، اما هنر بزرگش این است که می‌خواهد تلویحاً جهاد اسلامی را یک چیز درجه‌ی دو قلمداد کند و لذا ایده‌ی این کتاب این است که اسلام با دعوت پیش رفته، نه با شمشیر، که ایـن حرف خوبی است، اما این قدر در این ایده پیش می‌رود، که اصلاً جهاد اسلامی در این کتاب یک چیز تقریباً درجه‌ی دو و یک چیز بی‌خود و احیاناً زاید به نظر می‌آید.

این حاصل کار اسلامی است در این کتاب! تازه سرتوماس آرنولد کـه آقـایان و خانم‌هایی که در کتاب‌های او مطالعه دارند، می‌دانند یکی از کسانی است که به عنوان یک طرفدار جدّی اسلام شناخته شده و استاد اقبال است و اقبال جزو شـاگـردهای اوست. من همینجا خوب است اشاره کنم به هوشیاری این مرد بزرگ، علامه اقبال که علی رغم علاقه‌ی شدید که به سرتوماس آرنولد دارد، رگه‌ی سیاسی را در کار علمی او مورد غفلت قرار نمی‌دهد. این نکته را آقای جاوید اقبال در شرح حال پدرشان نوشتند که یک جلد آن به فارسی [به نام زنده‌رود] ترجمه شده و من دیده‌ام، اقبال بـه دوست خودش سیّدنذیر نیازی که سرتاماس آرنولد را یک اسلام شناس می‌داند نهیب می‌زند و می‌گوید: چه اسلام‌شناسی؟ تو کتاب الدعوة الی الاسلام او را می‌گویی؟ او بـرای دولت بریتانیا کار می‌کند. و بعد اقبال به آن دوست خودش می‌گوید: من وقتی در انگـلیس بودم آرنولد به من گفت: کتاب تاریخ ادبیّات ادوارد برون را ترجمه کنم و من نخواستم این کار را بکنم، چون دیدم این کتاب آمیخته‌ی به اغراض سیاسی است. حـالا شـما ببینید این برداشت اقبال از کتاب ادوارد برون است و برداشت ادبای ما، دوستان ادوارد برون آن کسانی که افتخار می‌کردند که رفیق و دوست ادوارد برون باشند ببینید برداشت آنها چیست! و من نمی‌خواهم حالا اسم بیاورم از ایـن شـخصیّت‌ها چـون بـالاخره شخصیّت ادبی و شخصیّت فرهنگی هستند، اما بسیار بسیار ساده دل و ناآگاه و غافل از آن هدف‌های سیاسی، در حالی که اقبال آن مرد هوشمند و مصداق (المـؤمن کـیِّس) رگه‌های سیاست خبیث استعماری را در لابلای کار تـوماس آرنـولد و ادوارد بـرون

می‌شناسد و می‌بیند و این نشان دهنده‌ی عظمت اقبال است.

وضع مسلمانان شبه قاره‌ی هند: در آن دوره این‌طور بود که حکومت انگلیسی، عوامل اصلی حکومت انگلیسی و عوامل دست دوم (یا به هر حال از لحاظ اهمّیّت نه چندان در رده‌ی بالا) بیشتر، در اختیار هندوها قرار داشت و مبارزه‌ی هند که در آغاز مشعل آن به وسیله‌ی مسلمانان برافروخته شد در انحصار حزب کنگره قرار گرفت آن هم حزب کنگره‌ی متعصّب!

حزب کنگره‌ی هند با این‌که سرانجام بعدها در میدان مبارزه کارهای بزرگی هم کرد، ما در آن سال‌ها قطعاً تعصّب ضدّ اسلامی و تعصّب گرایش به هندو و بر ضدّ مسلمان بر آن حاکم بود و مردم مسلمان، روشنفکرشان غرب زده و فریفته‌ی نظام ارزش غرب و توده‌ی معمولی مردم گرفتار فقر مقفّع[1] و زندگی محنت بار سخت که نان معمولی‌شان را با زحمت به دست می‌آوردند و تازه غرق در همان فضا و محیطی بودند که انگلیس‌ها هر چه بیشتر به سمت فرهنگ غربی سوق می‌دادند، روحانیان و علمای مسلمان آن زمان هند،بعد از آن شکست‌های اوّلیه غالباً دچار انزوا و غرق در افکار و دور از فهم جلوه‌ی آزادی‌خواهی و تحرک بودند. (به استثنای آن عدّه از علمایی که در راس بودند، مثل همان مولانا محمّدعلی و دیگر علمای برجسته و بزرگ هند) عامّه‌ی مردم مسلمان در یک چنین وضع محنت باری زندگی می‌کردند و اسلام در انزوای سیاسی و فقر اقتصادی و مردم مسلمان به عنوان یک عضو طفیلی و زاید در جامعه‌ی هندی، بدون هیچ گونه ستاره‌ای در آن شب تار به سر می‌بردند که اقبال مشعل خودی را روشن می‌کند. البته این وضعیّتی که در باره‌ی هند گفتیم مخصوص هند فقط نیست، بلکه در همه جای دنیای اسلام همین‌طور بود و به همین دلیل اقبال به همه جای دنیای اسلام پرداخت، منتهی زندگی روزمره‌ی اقبال در شهر لاهور در شبه قارّه‌ی بدبخت فلکزده‌ی آن روز همه چیز را برای او ملموس می‌کرد، و این در حالی است که اقبال به ترکیه و

۱. سرافکنده.

ایران، یا مثلاً حجاز نرفته بود و خیلی جاهای دیگر را از نزدیک ندیده بود،اما وضع کشور خودش را از نزدیک می‌دید و اینجا بود که اقبال در حقیقت قیام فرهنگی و قیام انقلابی و قیام سیاسی کرد.

اولین کاری که اقبال لازم بود بکند، این بود که جامعه‌ی هندی را نه فقط به هویّت اسلامی و به «منِ» اسلامی و به شخصیّت اسلامی، بلکه به شخصیّت انسانی‌اش متوجه کند و بگوید: تو، هستی، چرا این قدر غرق هستی؟ چرا این قدر مجذوبی؟ چرا این قدر خود باخته‌ای؟! به خود بیا.

این اوّلین رسالت اقبال است و بجز این می‌توانست چکار کند؟

مگر می‌توان به یک ملّت چندصد میلیونی که سال‌های متمادی زیر فشار شلّاق‌های سخت استعمار بوده و هر چه توانستند بینی‌اش را به خاک مالیدند و امکان فهمیدن و دانستن و امیدوار بودن را از او گرفتند، یک باره گفت که برخیز، تو هستی و او هم احساس کند که هست مگر چنین چیزی ممکن است؟ بسیار کار دشواری است و بنده خیال می‌کنم هیچ کس به قدر اقبال و آن طور که اقبال بیان کرده نمی‌توانست این مطلب را خوب بیان کند.

اقبال طرح یک فلسفه را ریخت: خودی، فلسفه‌ای از نوع فلسفه‌ی ذهنی مورد نظر ما نیست. مفهوم خودی یک مفهوم انسانی / اجتماعی است که در پوشش تعبیرات فلسفی، و با آهنگ یک تبیین فلسفی بیان شده. برای این که اقبال بتواند در شعر خودش در غزل خودش در مثنوی خودش به خودی به عنوان یک اصل و به عنوان یک مفهوم تکیه کند، احتیاج به این دارد که این خودی را تبیین فلسفی بکند، خودی در مفهوم مورد نظر اقبال عبارت است از احساس شخصیّت، درک شخصیّت، خودنگری، خوداندیشی، خودشناسی، این امّت درک خود از مفهوم خودی اقبال، منتهی این را در شکل یک بیان فلسفی و یک مفهوم فلسفی بیان می‌کند.

به نظر من ابتدا مسأله‌ی خودی به عنوان تفکّر انقلابی به ذهن اقبال می‌آید و بعد به

سراغ فلسفی کردن این تفکر می‌رود و خودی همان چیزی است که جایش در هند خالی بود و با یک دید کلّی در دنیای اسلام خالی بود، یعنی ملّت‌های اسلامی در حالی که نظام ارزشی اسلام را داشتند مطلقاً آن را فراموش کرده بودند و با پاک باختگی، به یک نظام ارزشی بیگانه، مؤمن، معتقد، فریفته و علاقه‌مند شده بودند که لازم بود به خودشان برگردند یعنی به نظام ارزشی اسلام برگردند و این همان مفهومی است که اقبال دنبال آن است، منتهی بیان چنین مفهوم اجتماعی به شکلی که در ذهن‌ها جایگزین می‌شود، بدون تبیین فلسفی امکان‌پذیر نیست. و لذا این را در قالب یک بیان فلسفی در می‌آورد.

اندیشه‌ی خودی، نخست به عنوان یک تفکّر اجتماعی و انقلابی به ذهن اقبال رسیده و به مرور مشاهده‌ی مظاهر انحطاط و زوال هویّت در اقوام شرق، مخصوصاً مسلمین، عظمت مصیبت، و شناخت علل و راه درمان، آن اندیشه را در وجود او راسخ و خلل‌ناپذیر ساخته و آن‌گاه در جستجوی راه ارایه‌ی آن، وی به یک مبنای فلسفی و ذهنی برای آن دست یافته است. و این مبنا عبارت است از تصوّر مفهوم خودی، به شکل عام؛ شبیه آن چیزی که فلاسفه‌ی ما به عنوان مفهوم وجود ارایه می‌دهند. یعنی یک مفهوم عام که در همه هست و قابل تبیین فلسفی است.

البته وجود غیر از خودی است، و خودی را به معنای وجود معنا کردن (که دیدم بعضی از حاشیه‌نویسان اشعار اقبال نوشته‌اند) به نظر بنده اشتباه بزرگی است و وحدت در کثرت و کثرت در وحدتی که در **رموز بی‌خودی** چند بار تکرار می‌کند، غیر از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت ملاصدرا و دیگران است، این چیز دیگری است و به طور کلّی مفاهیم مورد نظر اقبال صد در صد مفاهیم انسانی و اجتماعی است. البته این‌که اجتماعی می‌گوییم معنایش عدم پرداختن به فرد نیست، زیرا پایه‌ی خودی در فرد محکم می‌شود، اما خود این خودی بودن خودی در فرد و استحکام شخصیّت خودی در فرد هم یکی از مفاهیم اجتماعی اسلام است و تا آن شخصیت خودی مستحکم نشود

اجتماع به صورت حقیقی و مستحکم به وجود نمی‌آید.

به هر حال، معنای خودی غیر از معنای وجودی است. نخست در باب شمول و عمومیّت مفهوم خودی سخنی به زبان و شبیه تعابیر عرفا می‌گوید تحقّق جهان هستی از آثار خودی است عینیّات عالم هر یک نمایشگر جلوه‌ای از مفهوم خودی است. البته اینها را غالباً اقبال در عناوین منظومه آورده، که آن را به زبان دیگری بیان کردم و بعضی هم تعابیری است که خود او در شعرش آورده که شعر او از آن عناوین خیلی بهتر است. ذهنیّات هم ناشی از خود آگاهی در هر یک از جلوه‌های خودی است، اثبات خودی در هر موجود اثبات غیر او هم هست (وقتی خودی در انسانی ثابت می‌شود این به خودی خود اثبات غیر هم هست، او هست، پس خودی وجود دارد و غیری، پس غیر او هم اثبات می‌شود. پس گویی همه‌ی جهان در خودی مندرج و ممکن است، خودی موجب خصومت نیز هست، و در واقع خودی‌ها هستند که با هم می‌جنگند، این کشمکش، پیکار دایمی در جهان را پدید می‌آورد.

خودی موجب انتخاب اصلح و بقای انسب نیز هست، و ای بسا برای یک خود برتر هزاران خود فدا می‌شوند.

مفهوم خودی یک مفهوم مشکّک است، دارای شدّت و ضعف است، شدّت و ضعف خودی در هر یک از موجودات عالم تعیین کننده‌ی اندازه‌ی قوام و استواری آن موجود است، در این روال قطره،می، جام، ساقی، کوه، صحرا، موج، دریا، نور، چشم، سبزه، شمع خاموش، شمع گدازان، نگین، زمین، ماه، خورشید و درخت را به عنوان مثال ذکر می‌کند و میزان خودی را در هر یک از اینها می‌سنجد و مثلاً قطره یک اندازه تعیین خودی دارد، و جوی یک اندازه، و نگینی که در آن می‌توان نقشی را حک کرد یک اندازه، و آن سنگی که هیچ چیز روی او حک نمی‌شود یک اندازه تعیین خودی دارد. یک مفهوم مشکّک است که مقول به تشکیک است و در افراد انسانی و هم چنین در اشیاء عالم به اندازه‌های گوناگون وجود دارد. بعد نتیجه گیری می‌کند.

چون خودی آرد به هم نیروی زیست　　　می‌گشاید قلزمی از جوی زیست

بعد مسأله‌ی آرزومندی و مدّعا را مطرح می‌کند و این درست همان چیزی است که در جهان اسلام آن روز جایش خالی بود؛ یعنی مسلمانان هیچ داعیه‌ای نداشتند، هیچ آرزوی بزرگی نداشتند و آرزوهایشان آرزوهای حقیر زندگی بود.

او می‌گوید که زندگی یک انسان منوط به داشتن مدّعا و به داشتن آرزوست، خودی یک خود به این است که آرزومند باشد و دنبال این آرزو حرکت کند (که من بیاد این جمله افتادم: انماالحیوة عقیدة و جهاد).

همین مفهوم و همین مضمون را او با بیان وسیع و بسیار عمیق و ظریفی بیان می‌کند و می‌گوید: خواستن چیزی و تلاش در راه آن همان مدّعاست و گرنه زندگی به مرگ بدل خواهد شد. آرزو، جان جهان، و گوهر صدف فطرت است، دلی که از آرزو آفرینی باز ماند پر شکسته و بی پرواز است و آرزوست که خودی را قوام می‌بخشد و چون دریای خروشان به موج می‌آورد. لذّت دیدار است که دیده‌ی بیدار را صورت می‌بخشد؛ شوخی رفتار است که به کبک پا می‌دهد، و سعی نواست که به بلبل منقار عطا می‌کند. نی در دست و لب نوازنده است که آبادی می‌یابد وگرنه در نیستان هیچ چیز بالفعلی نبود. علم و تمدّن و نظم و آداب و آیین همه زاییده‌ی آرزوهایی می‌باشند که به تلاش مقرون شده است و بعد نتیجه می‌گیرد که:

ما زتخلیق مقاصد زنده‌ایم　　　از شعاع آرزو تابنده‌ایم

(مدّعا سازی، آرزو سازی، هدف سازی) یا در یک بیت دیگر در همین فصل می‌گوید:

گرم خون، انسان ز داغ آرزو　　　آتش این خاک از چراغ آرزو

و بعد برای جامعه‌ی انسانی، برای انسان و برای استحکام خودی عشق و محبّت را لازم می‌داند و می‌گوید بدون محبّت خودی در فرد، و همچنین در جامعه، استحکام پیدا

نمی‌کند و لازم است که ملّت مسلمان و انسان‌هایی که می‌خواهد خودی خودشان را تقویت کنند، عشق و محبّتی داشته باشند و دل آنها از آتشی بگدازد. بعد جالب است که خودش نقطه‌ای را برای عشق امّت اسلامی پیدا می‌کند و آن عشق پیغمبر اکرم محمد مصطفی (ص) است اینجاست که انسان احساس می‌کند این مرد بیدار هوشیار، برای وحدت جهان اسلام و برای انگیزش دنیای اسلام چقدر خوب درک می‌کرده است. و آن عشق پیغمبر اکرم محمّد مصطفی (ص) بوده است:

نقطه‌ی نوری که نام او خودی است — زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبّت می‌شود پاینده‌تر — زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده تر

از محبّت اشتغال جوهرش — ارتقای ممکنات مضمرش

فطرت او آتش اندوزد زعشق — عالم افروزی بیاموزد ز عشق

در جهان هم صلح و هم پیکار عشق — آب حیوان،تیغ جوهردار عشق

عاشقی‌آموز و محبوبی طلب — چشم نوحی، قلب ایّوبی طلب

کیمیا پیدا کن از مشت گلی — بوسه زن بر آستان کاملی

بعد می‌گوید: خوب حالا آن معشوقی و محبوبی که مسلمان باید به او علاقه‌مند باشد و عاشق او باشد، چه کسی است؟

هست معشوقی نهان اندر دلت — چشم اگر داری بیا بنمایمت

عاشقان او زخوبان خوب‌تر — خوش‌تر و زیباتر و محبوب‌تر

دل زعشق او توانا می‌شود — خاک، همدوش ثریّا می‌شود

خاک نجد از فیض او چالاک شد — آمد اندر وجد و بر افلاک شد

در دل مسلم مقام مصطفاست — آبروی ما زنام مصطفاست

طور، موجی از غبار خانه‌اش — کعبه را بیت الحرم کاشانه‌اش

بوریا ممنون خواب راحتش — تاج کسری زیر پای امّتش

در شبستان حرا خلوت گزید — قوم و آیین و حکومت آفرید

ماند شب‌ها چشم او محروم نوم — تا به تخت خسروی خوابید قوم

بعد درباره‌ی پیغمبر (ص) مقداری شرح می‌دهد و اوصاف پیغمبر (ص) را می‌گوید. البته در تمام دیوان و تنها مخصوص اینجا نیست و در سرتا پای آثار اقبال انسان عشق به پیغمبر (ص) را می‌بیند و من این را بد نیست بگویم:

در یکی از کتاب‌هایی که یکی از آقایان محقّقین معاصر پاکستانی در باب اقبال نوشته و کتاب بسیار متینی است با نام اقبال در راه مولوی و من در سفر اخیر این کتاب را به دست آوردم و از آن استفاده کردم، دیدم می‌نویسد: هر وقت هر شعری و بیتی که اسم پیغمبر (ص) در او بود برای اقبال خوانده می‌شد اقبال بی‌اختیار اشک از چشمش جاری می‌شد و در حقیقت خودش عاشق پیغمبر (ص) بود.

واقعاً اقبال روی خوب نقطه‌ای انگشت گذاشته است. دنیای اسلام در واقع، چه کسی را محبوب‌تر و عمومی‌تر از پیغمبر (ص) می‌تواند پیدا کند؟ این کانون می‌بخشد به تمام محبّت‌های دنیای اسلام. پس از این که مقداری از این مقوله می‌گوید داستان دختر حاتم طایی را نقل می‌کند و می‌گوید در یکی از جنگ‌ها اسیر شد و او را آوردند خدمت پیغمبر (ص) چون پای آن دختر در زنجیر و سر یا بدنش عریان بود پیغمبر (ص) عریانی این دختر بزرگ‌زاده و کریم زاده را نپسندید. عبای خود را برداشت و روی این دختر افکند تا او سر افکنده و شرمسار نشود. آن‌گاه می‌گوید:

ما از آن خاتون طی عریان‌تریم — پیش اقوام جهان بی چادریم
روز محشر اعتبار ماست او — در جهان هم پرده‌دار ماست او
ما که از قید وطن بیگانه‌ایم — چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
از حجاز و مصر و ایرانیم ما — شبنم یک صبح خندانیم ما
مست چشم ساقی اعلاستیم — در جهان مثل می و میناستیم
چون گل صدبرگ ما را بو یکی است — اوست جان این نظام و او یکی است

در اسرار خودی سعی می‌کند احساس خودی، یعنی احساس هویّت انسانی را در فرد و جامعه‌ی مسلمان زنده کند. یکی از فصول دیگر در اسرار خودی این است که، خودی

از سؤال ضعیف می‌شود، یعنی وقتی یک فرد، یا یک ملّت، دست احتیاج دراز می‌کند خودی و هویّت شخصی آن فرد یا ملّت به ضعف می‌گراید و استحکام خود را از دست می‌دهد و بحث‌های جالب و عمیق دیگری در این باب هست. در دنباله‌ی خودی فلسفه‌ی بی‌خودی است، یعنی وقتی ما درباره‌ی خود و تقویت هویّت یک انسان بحث می‌کنیم، معنایش نباید این باشد که انسان‌ها جدای از دیگران به دور خودشان حصاری بکشند و خودها زندگی بکنند؛ بلکه این خودها باید در مجموعه‌ی یک جامعه بی‌خود بشوند، یعنی فرد باید با جامعه ارتباط پیدا کند این رموز بی‌خودی است، که کتاب **رموز بی‌خودی** کتاب دوم اقبال است و بعد از **اسرار خودی** سروده و منتشر شده، که نشان دهنده‌ی ایده‌ی اقبال در باب نظام اسلامی است و افکار اقبال در باب تشکیل یک نظام اسلامی همه جا هست، اما در **رموز بی‌خودی** بیشتر از هر جای دیگر است. و به طور کلی آن مسائلی که در **رموز بی‌خودی** ذکر شده موضوعات جالب و مهمی است که برای تشکیل یک جامعه‌ی اسلامی، حتماً لازم است به آنها توجه شود.

ما امروز وقتی نگاه می‌کنیم به آن مضامینی که در ذهن اقبال در **رموز بی‌خودی** هست، دقیقاً همان معارفی را می‌بینیم که امروز بر ذهنیّت جامعه‌ی اسلامی ما حاکم است. رسالت امّت توحید در نشر اسلام یکی از شورانگیزترین نظرات اقبال است و به اعتقاد او مسلمانان و امّت اسلامی باید رسالت اسلام را منتشر کنند و باید نیاسایند تا این کار را انجام بدهند.

او می‌گوید: تشکیل جامعه‌ی اسلامی و پدید آمدن امّت اسلامی برای جهان چیز آسانی نبود و دنیا بعد از رنج‌های فراوان، و تاریخ بعد از تجربیّات زیاد توانسته است به امّت توحید برسد، و امّتی با ایده‌ی توحید و تفکّر اسلامی به وجود بیاید.

این کهن پیکر که عالم نام اوست — زامتزاج امّهات اندام اوست
صد نیستان کاشت تا یک ناله رُست — صد چمن خون کرد تا یک لاله رُست
نقش‌ها آورد و افکند و شکست — تا به لوح زندگی نقش تو بست

نـاله‌ها در کشت جـان کـاریده است — تــا نــوای یک اذان بــالیده است

مــدّتی پـیکار بــا احــرار داشت — بــا خــداونــدان باطل کـار داشت

تـخم ایـمان آخـر انـدر گِـل نشـاند — بــا زبـانت کـلمه‌ی تـوحید خـوانـد

نــقطه‌ی ادوار عــالم لااله — انــتهای کــار عــالم لااله

چــرخ را از زور او گــردندگی — مــهر را پــایندگی، رخشــندگی

بــحر گــوهر آفـرید از تـاب او — مــوج در دریــا تـپید از تــاب او

خــاک از مـوج نسیمش گـل شـود — مشت پَـر از سـوز او بـلبل شـود

شعله در رگ‌هـای تـاک از سـوز او — خــاک مـینا تـابناک از سـوز او

نـغمه‌هایش خـفته در سـاز وجـود — جـویدت ای زخـمه در سـاز وجـود

صدا نوا داری چو خون در تـن روان — خـیز ومـضرابـی بـه تـار او رسـان

زان کـه در تکـبیر، راز بـودِ تـوست — حـفظ و نشـر لااله مـقصودِ تـوست

تــانخیزد بــانگ حــق از عــالمی — گــر مســلمانی نـیاسایی دمــی

مــی نــدانــی آیــه‌ی امّ الکـتاب — امّت عــادل تــو را آمــد خــطاب

آب و تــاب چــهره‌ی ایّــام تــو — در جـهان شــاهد عـلی الاقـوام تـو

نکـته سـنجان را صـلای عـام ده — از عــلوم امّــی ای پــیغام ده

امّــی ای پــاک از هــوا گـفتار او — شــرح رمــز «مــاغوی» گـفتار او

از قــبای لاله‌هــای ایــن چــمن — پــاک شست آلودگــی‌های کـهن

بعد وقتی این جهان شمولی ایده‌ی اسلامی را بیان می‌کند که البته شاید بیش از صد مورد در کتاب ایشان، عنوان جهان وطنی و جهانی شمولی اسلام و مسلمان آمده، اینجا هم وقتی می‌گوید: ای امّت توحید پرچم در دست توست، باید حرکت کنی و به دنـیا برسانی، بعد می‌گوید این بت جدیدی را که فرنگ فریب‌گر به وجـود آورده ایـن بت جدید را بشکن و خودش می‌گوید که این بت جدید چیست!

ای که می‌داری کتابش در بغل[۱] — تیزتر نه پا به میدان عمل
فکر انسان، بت پرستی، بت گری — هر زمان در جستجوی پیکری
باز طرح آزری انداخته است — تازه‌تر، پروردگاری ساخته است[۲]
کآید از خون ریختن اندر طرب — نام او، رنگ است هم ملک و نسب
آدمیّت کشته شد چون گوسفند — پیش پای این بت ناارجمند
ای که خوردستی زمینای خلیل — گرمی خونت ز صهبای خلیل
بر سر این باطل حق پیرهن — تیغ لا موجود اِلّا هو بزن
جلوه در تاریکی ایّام کن — آنچه بر تو کامل آمد عام کن

این ایده‌ی اقبال است در باب نشر اسلام و برداشتن مرزهای قومیّت و میهن و از این قبیل. یکی از مفاهیمی که در رموز بی‌خودی روی آن تکیه می‌کند لزوم متّصل شدن فرد در جمع و حل شدن فرد در جمع است.

او نبوت را به عنوان مایه‌ی اصلی تشکیل امّت می‌داند و می‌گوید این‌طور نیست که وقتی افراد دور هم جمع شدند یک ملّت به وجود بیاید بلکه یک تفکّر لازم است تا این تار و پود ملّیّت را مجتمع کند، و بهترین تفکّرها و اساسی‌ترین آن‌ها نبوّت است که انبیای الهی آمدند آن را مطرح کردند و این بهترین چیزی است که می‌تواند پایه‌ی تشکیل ملّت را به وجود بیاورد، چون به جمع، فکر می‌بخشد، ایمان می‌بخشد، وحدت می‌بخشد، تربیت و کمال می‌بخشد.

یکی دیگر از مفاهیمی که باز روی آن تکیه می‌کند، نفی بندگی خداوندان تخت و محراب است:

بود انسان در جهان انسان پرست — ناکس و نابودمند و زیر دست

---

۱. منظور کتاب پیغمبر یعنی قرآن است.

۲. اشاره به بت جدید (ناسیونالیسم) است که از خون‌ریزی به وجد می‌آید و به بهانه‌ی قومیّت و ملّیّت و نژاد بین ملّت‌ها جنگ افروزی می‌کند.

سطوت کسری و قیصر رهزنش ‌‌ بندها در دست و پا و گردنش
کاهن و پاپا و سلطان و امیر ‌‌ بهر یک نخجیر، صد نخجیر گیر
صاحب اورنگ و هم پیر کنشت ‌‌ باج بر کشت خراب او نوشت[۱]
در کلیسا اسقف رضوان فروش ‌‌ بهر این صید زبون دامی بدوش
برهمن گل از خیابانش ببرد ‌‌ خرمنش مغ زاده با آتش سپرد
از غلامی فطرت او دون شده ‌‌ نغمه‌ها اندر نی او خون شده
تا امینی حق به حق داران سپرد ‌‌ بندگان را مسند خاقان سپرد

که در تشکیل رسالت رسول اکرم (ص) و مساوات بین انسان‌ها و این‌که إنَّ أکرَمَکُمْ عِنْدالله أتْقَکُمْ و اخوّت اسلامی است، آن‌طور که خود ایشان تیترها و عنوان‌ها را ذکر کردند زیاد است و چون مفصّل شد شاید مناسب نباشد که من بیش از این تفصیل بدهم و نمی‌دانم واقعاً کدام یک از قسمت‌ها را انتخاب کنم و بگویم، زیرا آن قدر مباحث جالب و مطلوب فراوان دارد که انسان می‌ماند کدام یک را مقدّم بدارد و بیان کند و تبیین همه‌ی اینها جز با نشر آثار علّامه‌ی اقبال در کشور ما امکان‌پذیر نیست. و این کاری است که هم در اینجا، هم در پاکستان و هم در افغانستان باید انجام بگیرد، حتا هر جا که مردم فارسی می‌فهمند یا ممکن است فارسی بفهمند، باید آثار اقبال که بهترینش آثار فارسی اوست منتشر بشود البته همان‌طور که می‌دانید از ۱۵۰۰۰ هزار بیت شعری که اقبال گفته ۹۰۰۰ هزار بیت آن فارسی می‌باشد و شعر اردوی او خیلی کمتر از شعر فارسی است و بهترین اشعارش و مهم‌ترین آثارش از لحاظ معنا حدّاقل آنهایی است که به زبان فارسی گفته شده است و مجموعه‌ی کلیّات اوست که شاید حدود بیست سال پیش در اینجا چاپ شده است و باید روی این آثار کار بشود.

بنده از همان اوایل که با آثار اقبال آشنا شدم و می‌دیدم این آثار احتیاج به شرح و

---

۱. هر چه که از مالیاتچی‌های سلطان باقی می‌ماند مالیاتچی‌های پاپ می‌آمدند می‌گرفتند و این چیزی بود که در همه جای دنیا وجود داشت.

توضیح دارد و شرح و توضیح کافی همراه آن نیست، رنج می‌بردم، یعنی واقعاً لازم است که این کار انجام بگیرد و کسانی باشند تا حتا برای فارسی زبان‌ها مضامین و مفاهیم مورد نظر علّامه اقبال را تشریح کنند.

امروز خیلی از پیام‌های اقبال متعلّق به ماست. و برخی نیز از آن دنیایی است که هنوز به راه ما وارد نشده‌اند و پیامی را که ما درک کردیم درک نکرده‌اند.

پیام خودی اقبال را ملّت ما در میدان عمل و در عالم تحقّق زنده کرد و لذا ملّت ما احتیاج ندارد که او را توصیه به خودی بکنند. ما مردم ایران، امروز کاملاً احساس می‌کنیم که روی پای خود هستیم، متّکی به فرهنگ خودمان هستیم متّکی به داشته‌های خودمان و به تمدّنی که می‌توانیم بر پایه‌های تفکّر وایدیولوژی خودمان آن را بسازیم و بنا کنیم.

البته در طول زمان گذشته، از لحاظ زندگی مادّی و گذران زندگی ما را محتاج و متّکی به غیر بار آوردند، ولی به تدریج این ریسمان‌های بیگانه را هم،از خیمه‌های خود قطع می‌کنیم و خودمان را به ریسمان خودمان می‌بندیم که امیدواریم این کار را بتوانیم بکنیم.

اما ملت‌های مسلمان احتیاج به درک این خودی دارند، مخصوصاً شخصیّت‌های مسلمان، اعم از شخصیّت‌های سیاسی و شخصیّت‌های فرهنگی آنها احتیاج دارند پیام اقبال را بگیرند و بدانند که اسلام در خود و در ذات خود و در هویّت خود غنی‌ترین مایه‌های اداره‌ی جوامع انسانی را دارد و محتاج دیگران نیست.

ما نمی‌گویم درب را به روی فرهنگ‌های دیگر ببندیم و آنها را جذب نکنیم، بله ما باید جذب بکنیم اما مثل یک کالبد زنده‌ای که عنصر لازم برای خودش را جذب می‌کند و نه مثل آن پیکر بی هوش و مرده‌ای که هر چه را می‌خواهند در آن تزریق می‌کنند.

ما قدرت جذب داریم و از فرهنگ‌های دیگر و محصول اندیشه‌ی دیگران ولو بیگانه باشند، آنچه را متناسب با ما و مربوط به ما و مفید برای ماست،می‌گیریم و جذب

می‌کنیم، ولی همان طور که اقبال بارها ذکر می‌کند، اندیشه و علم را از غرب می‌توان آموخت، اما سوز را و زندگی را نه:

خـــرد آمـــــوختم از درس حکـــیمان　　　سوز اندوختم از صحبت صاحب نـظران

یک چنین چیزی (یعنی سوز زندگی) در درس غرب و تمدّن مدنیّت غرب نیست. این چیزی است که او خیلی زود و زودتر از همه به صورت یک پیشاهنگ حس کرده و اعلام کرده است.

تمدّن غربی و مدنیّت مادّی از روح و معنای لازم برای انسان تهی است، و لذا ما از فرهنگ غرب آن چیزی را که مورد احتیاج‌مان هست می‌خواهیم و آن را می‌گیریم.

خوشبختانه احساس خودی و شخصیّت اسلامی در کشور ما و در میان مردم ما به حدّ کمال وجود دارد، و سیاست نه شرقی و نه غربی ما عین همان چیزی است که اقبال می‌گفت و می‌خواست. سیاست خودکفایی ما عیناً همان چیزی است که اقبال می‌گفت، عشق ما به پیغمبر (ص) و به قرآن و توصیه‌ی ما به فراگیری قرآن، و این‌که پایه‌ی انقلاب‌ها و هدف‌ها باید اسلامی و قرآنی باشد، عیناً همان چیزی است که اقبال آن را توصیه می‌کرد، اما آن روز گوش شنوایی نبود تا بشنود!

آن روز زبان اقبال و پیام اقبال را خیلی‌ها نمی‌فهمیدند و سراسر کتاب‌ها و منظومه‌های اقبال پر است از این شکوه که می‌گوید حرف مرا نمی‌دانند و نمی‌فهمند و نظر به جاهای دیگر و نظر به غرب دارند. شاید در همین مقدمه‌ی رموز بیخودی است که این شکوه را می‌کند و خطاب به امّت اسلام، و به قول خودش پیش‌کش به حضور ملّت اسلامیّه در مقدّمه‌ی رموز بی‌خودی می‌گوید:

ای تو را حق خاتم اقــوام کـرد　　　بر تو هر آغـاز را انـجام کـرد

ای مـــثال انـــبیا پـــاکـان تـو　　　همگر دلها جگـر چـاکـان تـو

ای نظر بر حسن تـرسا زاده‌ای　　　ای ز راه کـــعبه دور افـتاده‌ای

در زمان اقبال، ملّت اسلام مجذوب مسحیّت بود؛ و خیلی‌ها حتّا حال چنین‌اند.

ای فـلک مشت غـبار کـوی تـو ای تـماشاگـاه عـالم روی تـو»

هـمچو مـوج، آتش تـه پـا مـی‌روی تـو کـجا بـهر تـماشا مـی‌روی؟»

رمـز سـوز آمـوز از پـروانـه‌ای در شـرر تـعمیر کـن کـاشانه‌ای

طرح عشق انـداز انـدر جـان خـویش تازه کن با مصطفی (ص) پیمان خویش

خـاطرم از صـحبت تـرسا گـرفت تـا نـقاب روی تـو بـالا گـرفت

هـمنوا از جـلوه‌ی اغـیار گـفت[1] داسـتان گـیسو و رخسـار گـفت

بـر در سـاقی جـبین فـرسود او قـصه‌ی مـغ زادگـان پـیمود او

مـن شـهید تـیغ ابـروی تـوام خـاکـم و آسـوده‌ی کـوی تـوام

از سـتایش گسـتری بـالاترم پـیش هـر دیـوی فـروناید سـرم

یعنی ای امّت اسلام من که دارم این‌جور عاشقانه مدح ترا می‌گویم نه به خاطر این است که من آدم ستایشگری هستم.

از سخن آیینه سازم کـرده‌انـد از سکـندر بـی نـیازم کـرده‌انـد

بـار احسـان بـر نـتابد گـردنم در گـلستان غـنچه گـردد دامـنم

سخت کوشم مثل خنجر در جهان آب خود می‌گیرم از سنگ گـران

اینجا از استغنای خودش می‌گوید؛ و آن وقت اقبال با این استغنا که در مقابل دنیایی سر فرود نمی‌آورد دو زانو در مقابل ملّت اسلام نشسته التماس می‌کند که بیا خودت را بشناس، بیا به خودت برگرد و بیا سخن قرآن را بشنو:

بر درت جـانم نـیاز آورده است هدیه‌ی سوز و گداز آورده است

ز آسـمانِ آبگـون یـم مـی‌چکد بـر دل گـرمم دمـادم مـی‌چکد

من ز جو بـاریک‌تر مـی‌سازمش تا به صـحن گـلشنت انـدازمش

---

۱. هم نوا همان نسل زمان اقبال هستند و هم نفسان اقبال و کسانی که تازه با تمدن غربی آشنا شدند و مجذوب نظام ارزشی غرب هستند.

این یک خلاصه و یک شبح از شخصیّت اقبال عزیز ماست که بی شک ستاره‌ی بلند اقبال شرق است و جا دارد که ما اقبال را به معنای حقیقی کلمه ستاره‌ی بلند شرق بنامیم. و به هر حال امیدواریم که ما بتوانیم حق اقبال را بشناسیم و بتوانیم تأثیری را که ملّت ما در طول این چهل پنجاه سال اخیر در شناخت اقبال داشته است جبران کنیم.

فوت اقبال گویا سال ۱۳۱۷ شمسی است مطابق با سال ۱۹۳۷ میلادی و فکر می‌کنم از آن وقت تا کنون یعنی بعد از وفات اقبال تا امروز که سال‌های درازی می‌گذرد، اگر چه به نام اقبال و به یاد اقبال جلسه‌هایی تشکیل و کتاب‌هایی نوشته شده و حرف زده شده است اما همه بیگانه وار و از دور و ملّت ما از حقیقت اقبال و روح اقبال و عشق اقبال بی‌خبر مانده که باید این نقیصه ان شاءالله جبران بشود و کسانی که اهل این کار هستند مثل شعرا، گویندگان، نویسندگان، مطبوعات و دستگاه‌های دولتی ذی ربط از قبیل وزارت فرهنگ و آموزش عالی، وزارت آموزش و پرورش، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، هر کدام به نوبه‌ی خودشان ان شاءالله سعی کنند اقبال را آن چنان که هست زنده کنند و آثارش را در کتاب‌های درسی و غیردرسی بیاورند و مطرح کنند و کتاب‌ها و اشعار او را جدا چاپ کنند اسرار خودی را جدا؛ گلشن راز جدید را جدا؛ جاوید نامه را جدا، مثل این کارهایی که در پاکستان تا حدودی انجام شده، منتهی مردم در پاکستان متأسفانه نمی‌توانند از این تعبیرات درست استفاده کنند، چون زبان فارسی در آنجا آن رواج و رونق سابق را ندارد که امیدواریم این خلاء هم پر شود و برادران پاکستانی ما که اینجا هستند و همچنین همه‌ی ادبای شبه قارّه‌ی هند وظیفه‌ی خودشان بدانند در مقابل آن سیاست بسیار خباثت‌آمیزی که نسبت به زبان فارسی انجام گرفت قد علم کرده و حرکت کنند و زبان فارسی را که عامل فرهنگ عظیم اسلامی است و بخش عمده‌ای از فرهنگ اسلامی که در زبان فارسی و متّکی به زبان فارسی است، در شبه قارّه که مسلمانان آنجا عنصر اصلی هستند اشاعه بدهند و مخصوصاً در پاکستان این کار به نظر ما باید به سرعت انجام بگیرد و در کشور خودمان هم البته طبع کتاب و

چاپ‌های گوناگون آن که انجام نشده باید انجام بشود و سرانجام هنرمندان روی آن کار اقبال کارهای هنری بکنند. خواننده‌ها آن شعرها را بخوانند و آهنگ روی آن بسازند و با رواج آنها به زبان و دل و مردم پیر و جوان ما ان شاءالله بیاورند. امیدواریم خدای متعال به ما توفیق بدهد تا بتوانیم به سهم خود حقّ بزرگ اقبال بر امّت اسلامی را جبران و ادا کنیم.

والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته

پیام تکمیلی
جناب آقای دکتر مجتبوی
رئیس کمیته‌ی برگزاری کنگره‌ی بزرگداشت اقبال

هر چند در سخنرانی امروز جز اندکی از ابعاد شخصیّت علّامه محمد اقبال گفته نشد و بیشترین سخن درباره‌ی این شخصیّت بزرگ اسلامی قرن حاضر ناگفته ماند اما استدراک دو نکته را که ناگفتن آن حقاً ظلم به اقبال است ضروری می‌بینم:

نکته‌ی اوّل مربوط به تأسیس کشور پاکستان است که یقیناً یکی از برجسته‌ترین نکات شخصیّت و زندگی اقبال به شمار می‌آید، حقّاً باید گفت که مؤسّسین پاکستان و در رأس همه‌ی مردم قائد اعظم محمدعلی جناح این توصیه‌ی جاودانه‌ی اقبال را که خطاب به انسان مسلمان می‌گوید:

تو شمشیری زکام خود برون آ　　　برون آ از نیام خود برون آ

شب خود روشن از نور یقین کن　　　ید بیضا برون از آستین کن

بکار بستند و با تلاش و مجاهدت خستگی‌ناپذیر خود فکری را که علّامه اقبال در سال ۱۹۳۰ در کنگره‌ی الله‌آباد «مسلم لیگ» مطرح کرده بود هفده سال پس از آن تحقّق بخشیدند. تشکیل پاکستان که یگانه علاج برای حفظ و احیای شخصیّت مسلمان هندی بود یقیناً یکی از افتخارات بزرگ اقبال است،استدلال‌هایی که در مباحثات قائد

اعظم با جواهر لعل نهرو در باب جدایی مسلمین هند به چشم می‌خورد که اساس آن بر پایه‌ی ملّت مستقل بودن مسلمان هند استوار است، یقیناً از نظرات اقبال در رموز بی‌خودی و در بقیّه‌ی آثار آن بزرگوار است، بنابراین همچنان که خود برادران پاکستانی گفته و تکرار کرده‌اند بی‌شک اقبال معمار و طرّاح پاکستان و تحقّق بخشنده به ملت مسلمان در شبه قارّه است. نکته‌ی دوم که دانستن آن برای مردم مسلمان و متعبّد کشور ما یقیناً دلنشین و لذّت بخش است درباره‌ی خصوصیّات شخصی اقبال است. برای مردم ما جالب است که بدانند اقبال، کسی که فرهنگ و تمدّن غرب را به خوبی شناخته و بخش مهمی از عمر خود را در تحصیل فرآورده‌های فکر غربی صرف کرده، در رفتار شخصی خود همچون یکی از زهّاد و عبّاد بوده و آن آمیزش و اختلاط به هیچ وجه نتوانسته است در اعمال و آداب اسلامی، در زندگی شخصی او کم‌ترین تأثیری بگذارد. او فردی متعبّد و مأنوس با قرآن و اهل تهجّد و پرهیز کننده از محرّمات بوده و حتّا در دوران زندگی دانشجویی‌اش در اروپا هرگز این رویّه را فرو نگذاشته است. اعتقاد او به قرآن در آن حد بوده است که به روایت فرزندش آقای جاوید اقبال آیات قرآن را بر روی برگ درخت می‌نوشته و به بیماران برای شفا می‌داده است. به رسول اکرم (ص) و به خانه‌ی خدا و حتّا به سرزمین حجاز که پایگاه وحی بوده عشق می‌ورزیده است. علاقه‌ی او به علوم اسلامی به حدّی بوده که در آخر عمر می‌خواسته کتاب‌های خود را بفروشد و کتب فقه و حدیث و تفسیر بخرد. او اهل سوز و گداز عارفانه، نماز نیمه شب، پارسایی و قناعت در زندگی و خصوصیّات برجسته‌ی دیگری از این قبیل بوده است.

این آن دو نکته‌ای بوده که لازم دانستم در تتمّه‌ی سخنرانی خود برای آگاهی هم میهنان‌مان عرض کنم.

اجتهاد از نظر اقبال

استاد محمد مجتهد شبستری*

این‌جانب سعی می‌کنم با توجّه به این‌که در آخر وقت نیمروز در این مجمع قرار داریم نکاتی را که یادداشت کرده‌ام به‌طور اختصار بیان بکنم و وقت زیاد گرفته نشود و آمادگی برای قسمت بعدازظهر جلسه هم محفوظ بماند. همان‌طور که مسبوق هستید موضوع سخن این است «اجتهاد از نظر اقبال».

دانشمند بزرگی مانند اقبال، اجتهاد را تنها در مسائل فقهی نمی‌خواسته است. او معتقد بوده است اجتهاد و تلاش جدید در نوفهمی و بازفهمی نظام عقیدتی اسلام و شریعت اسلام هر دو باید صورت گیرد، اما آنچه در اینجا موضوع سخن بنده است مطالبی است که این دانشمند در خصوص اجتهاد فقهی آورده است. او به خوبی می‌دانسته است که تحوّلی که او در جهان اسلام و در میان مسلمین خواستار آن بود، همان طور که بر نوسازی در مبانی فلسفی و کلامی اسلام و فهمیدن آنها از نو توقّف دارد به بازسازی در فقه هم احتیاج دارد، زیرا فقه است که نظام سیاسی اجتماعی و اقتصادی

*. استاد دانشکده‌ی الاهیّات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

مسلمین را در چارچوب کلّی‌اش باید معیّن کند. اقبال معتقد بوده است که در صدر اسلام تمام آنچه از قوانین و دستورهای زندگی در جوانب مختلف زندگی در جنبه‌های اجتماعی سیاسی و اقتصادی به‌وسیله‌ی پیامبر اکرم به مردم گفته می‌شده است امری بوده است مفهوم و معقول و در رابطه با اصلاح زندگی مردم، یعنی امری بوده است دارای فلسفه‌ی روشن.

در نظر آن مردم، فلسفه‌ی سیاسی روشن، فلسفه‌ی اقتصادی روشن و فلسفه‌ی اجتماعی روشن و البته متناسب با آن عصر.

او معتقد است که در قرون متمادی که بر ملل اسلامی گذشته این جنبه از فقه اسلامی زدوده شده است و فقه اسلامی در عصر ما تبدیل شده است به اجتهادهای پراکنده‌ی نامتجانس با هم طوری که یک وحدت را تشکیل نمی‌دهد و فلسفه‌ی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی منسجمی را که پاسخگوی احتیاجات زمان باشد عرضه نمی‌کند. این نقص باید از فقه زدوده شود این خلاصه‌ی دید اوست. البته این دید از یک دید وسیع‌تر نشأت می‌گیرد و آن نگرشی است که اقبال به عنوان یک مسلمان اصولاً درباره‌ی زندگی مادّی و اجتماعی و تکامل اجتماعی انسان دارد او بارها در نوشته‌هایش از مقدّس بودن مادّه و از مقدّس بودن زندگی اجتماعی انسان و پذیرفتن انسان به آن شکل که هست سخن می‌گوید و به این مطلب دوباره در این نکات اشارت خواهد رفت. اقبال چون این‌گونه فکر می‌کند تصوّرش از اسلام به صورت یک سلسله عقایدی که فقط انسان را با خدا مربوط می‌کند و به صورت یک سلسله قوانینی که هیچ نوع فلسفه‌ی مشخّصی را در زندگی اجتماعی عرضه نمی‌کند نیست. او نمی‌تواند چنین تصوری را از فقه و شریعت بپذیرد. او می‌گوید:

اجتهاد عبارت است از جمع میان اصول ابدی که در شریعت است و تغییر که در زندگی انسان رخ می‌دهد و از هیچ‌کدام از اینها نمی‌توان دست برداشت. اگر از اصول ابدی شریعت دست برداریم ما دچار وضعی خواهیم شد که غرب دچار آن شده است.

او در نوشته‌هایش معتقد است که غرب دارای یک «من سرگردان» است. می‌گوید: مسلمین نمی‌خواهند و نباید دچار یک من سرگردان بشوند و موقعی که انسان و یا جامعه‌ای از اصول ابدی در زندگی دست بردارد دچار من سرگردان می‌شود. بعد می‌گوید از طرف دیگر، دست برداشتن از دومی یعنی نپذیرفتن تغییرات زندگی و ممانعت از تحوّلاتی که در زندگی بشر پیش می‌آید مسلمین را به وضعی دچار می‌کند که در قرون گذشته دچار آن شده‌اند. پس نه از اصول ابدی باید دست برداشت و نه تغییر را باید نفی کرد، میان اینها باید جمع کرد.

اقبال می‌گوید فقه اسلام در قرون گذشته به دلیل سه عامل عمده دچار رکورد شده و از این جمع میان دو اصل محروم مانده است.

۱ ـ عامل اوّل این که آنان که نهضت عقلی گری را (معتزله و دیگران) خطری برای پایداری حکومت اسلامی تصوّر می‌کردند و نمی‌توانستند هضم بکنند که اندیشه‌ی آزاد چگونه می‌تواند وجود داشته باشد و در عین حال جامعه استحکام داشته باشد و خیال می‌کردند شیوع اندیشه‌ی آزاد به تلاشی و از هم پاشیدن زندگی اجتماعی در زمینه‌های فرهنگی و غیره خواهد انجامید، از آمدن اندیشه‌های نو در دستگاه‌های فقهی ممانعت کردند و حفظ وضع موجود را عامل حفظ وحدت جامعه و حکومت اسلامی به شمار آوردند؛ چون این گونه بشمار آوردند از ورود اندیشه‌های جدید در فقه جلوگیری شد.

۲ ـ می‌گوید عامل دوم، تصوّف زاهدانه و افراطی بود که باعث شد از مهم‌ترین سیمای اسلام که حکومت اجتماعی است غفلت شود و در نتیجه چون این‌گونه بهترین استعدادها در عالم اسلام جذب همین تصوّف زاهدانه‌ی افراطی شدند و در زمینه‌ی زندگی اجتماعی رهبری فکری و معنوی مردم به دست شخصیت‌های متوسّط افتاد (آنانی که از نظر اندیشه متوسّط بودند). و چون این‌طور شد مردم در رهبری زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با شخصیّت‌های عالم و نافذ و درجه اول و جامع‌الشرایط مواجه نشدند، حالت تقلید صِرف در مذاهب فقهی بر آنها غلبه کرد و

تقلید به مفهوم تبعیّت بدون دلیل پیدا شد و تعبیر او این است که کور کورانه از مذاهب فقهی تبعیّت کردند و البته وقتی او می‌گوید مذاهب فقهی، بیشتر نظرش به مذاهب فقهی اربعه است. وی می‌گوید، تقلید به مفهوم خاص در یک چنین شرایطی پیدا شد.

۳ـ عامل سوم این بود که بعد از آن‌که حمله‌ی مغول پیش آمد متفکّران محافظه‌کار اسلام از هر نوع نوآوری فکری که در علمای اوایل اسلام وجود داشت ممانعت کردند، زیرا شرایط یک شرایطی بود که وحشت داشتند که اگر آن نوآوری‌ها واقع شود میان اقوامی که این حملات آنها را از هم پاشانده پراکندگی‌های بیشتر به وجود خواهد آمد. بنابراین، نتیجه این شد که متفکّران حیات اجتماعی یک‌نواختی برای توده‌ی مردم ایجاد کردند، زیرا اندیشه‌ی اصلی آنان حفظ نظام اجتماعی بود به مقدار ضرورت که همه چیز از هم نپاشد. ولی اینجا این دانشمند بزرگ به نکته خیلی مهمّی اشاره می‌کند و می‌گوید این‌گونه برخورد کردن با قضایا گر چه سازمان اجتماعی را محکم می‌کند اما جلو رشد درونی افراد را می‌گیرد و از به وجود آمدن شخصیت‌های متفکّر و نوآور ممانعت می‌کند و آنچه که جامعه بیش از سازمان اجتماعی به آن احتیاج دارد افراد زبده و متفکّر و با شخصیّت این سه عامل است که ایشان برمی‌شمارند.

بعد می‌خواهیم ببینیم که منظور از توقّف اجتهاد در عالم اسلام در نظر اقبال چیست. او چرا وضع گذشته را که به آن نگاه می‌کرده توقّف به شمار می‌آورد. این تفکّر این دانشمند بر این اساس است که او می‌گوید فقه قرون متأخّر نتوانست جوهر توحید را متناسب با تحوّلاتی که در زندگی اجتماعی فعّال و مناسب عرضه کند.

اقبال می‌گوید توحید، که روح اسلام است، صرفاً نمی‌تواند یک نظام عقیدتی باشد. باید به صورت روابط و قالب‌های حقوقی و نهادهای اجتماعی پیاده شود. می‌گوید فقه، ضعفش در این بود که نتوانست اندیشه‌ی توحید را به صورت یک سلسله روابط حقوقی و نهادها و قالب‌های حقوقی دربیاورد. او می‌گوید جوهر توحید در زندگی اجتماعی عبارت است از مساوات، مسؤولیّت مشترک و آزادی و این سه اصل باید در

نهادهای اجتماعی و روابط حقوقی پیاده شود. فقها مؤظّف بودند این سه اصل را پیاده کنند ولی نتوانستند.

اقبال می‌گوید جوهر توحید اسلام وقتی بخواهد در زندگی اجتماعی پیاده بشود، می‌شود این سه اصل. او می‌گوید حکومت در اسلام کوششی است برای این‌که این اصول عالی را به صورت نیروهای زمانی ـ مکانی درآورد و تجسّم ببخشد و در یک سازمان معین بشری تحقّق ببخشد. به نظر وی تنها به این معنی است که حکومت در اسلام الهی است. این اندیشه که می‌گوید جوهر توحید این است که زندگی اجتماعی را چنین سامانی بدهد. همان‌طور که در آغاز سخن عرض کردم از اندیشه‌ی ژرف‌تر دیگری که او داشته نشأت می‌گیرد و آن اندیشه این است که در نظر وی از دیدگاه اسلام سراسر جهان پهناور ماده میدانی است که برای تجلّی و تظاهر خداوند است بنابراین هر چه دنیایی است از ریشه‌ی وجودی خود مقدّس است. همه چیز مقدّس است، چنان‌که پیامبر فرموده سراسر زمین یک مسجد است. بنابراین اسلام کوششی است برای این‌که به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه‌ی فعلیّت داده شود. این مرد بزرگ از این تفکّرش در جای دیگر این‌طور تعبیر می‌کند: بشریّت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، و اصولی اساسی و دایمی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی بشری را بر مبنای روحانی توجیه کنند. بنابراین تفکّر، مسلمین نباید تکامل اجتماعی بشری را نفی کنند و بگویند که تکامل اجتماعی بشری غلط است بلکه باید از آن مفهومی داشته باشند. اصول تحوّلات اجتماعی بشر را که در طول زمان به‌وجود می‌آید بپذیرند، ولی آن را بر مبنای روحانی توجیه کنند و این تحوّل را از ریشه‌های روانی و اصول ابدی آن قطع نکنند، یعنی همان چیزی که اقبال در جای دیگر گفته است؛ غرب اینکار را نکرد و دچار من سرگردان شد. غرب تکامل اجتماعی بشر را پذیرفت امّا نتوانست توجیه روحانی نتوانست بکند. این اندیشه‌ی اقبال را مسأله‌ی دیگری کامل می‌کند و آن این است که وی معتقد است که نه تنها طبیعت بلکه

تاریخ هم آیه‌ی خداست. می‌بینید که او سه منبع مطالعه برای آدمی ذکر می‌کند، طبیعت، تاریخ و وحی، و می‌گوید هر سه منبع را باید مطالعه کنید و بر این اساس است که چون هم طبیعت را و هم تاریخ هر دو را قبول می‌کند و نفی نمی‌کند می‌تواند برای تکامل اجتماعی انسان معنایی قایل شود. او معتقد است که مفاهیمی مانند آزادی، مساوات و مسؤولیّت مشترک در عصرهای مختلف متناسب با آن عصر باید معنا بشود و مصداق‌های آن در آن عصر معیّن گردد. اینها باید به شکل روابط و قالب‌های حقوقی و نهادهای اجتماعی درآید. اقبال همین کار را مهم‌ترین اجتهاد می‌داند. او در کتاب **احیای فکر دینی در اسلام**، برای اجتهاد خوب یک مثال می‌زند و می‌گوید باید در این مسأله اجتهاد شود که آیا امروز هم در عالم اسلام سیستم سیاسی مسلمین باید سیستم خلافت باشد؟ وی می‌گوید آن هنگام که امپراتوری اسلامی یک‌پارچه و دست نخورده بود این اندیشه (منظورش اندیشه‌ی خلافت است) قابل عمل و سودمند بود، ولی پس از آن‌که امپراتوری عملاً تجزیه شده و واحدهای سیاسی مستقل روی کار آمده است اندیشه‌ی خلافت دیگر از ابدی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام و مسلمین مؤثّر باشد.

بنده نمی‌خواهم روی سیستم خلافت قضاوت بکنم بلکه خواستم مثالی را که خود اقبال در مورد اجتهادات جدید آورده است بیان کنم.

اقبال مثال دیگری می‌زند و می‌گوید آیا قاضی ابوبکر باقلانی با توجّه به سقوط سیاسی قبیله‌ی قریش و ناتوانی آنان در امور فرمانروایی جهان اسلام شرط قریشی بودن را از خلافت حذف نکرد؟ باقلانی با این مسأله با جمود برخورد نکرد و گفت بله این شرط بود وقتی که قریش می‌توانستند یک چنین نقشی را داشته باشند، امّا وقتی قریش دیگر یک چنان نقش را ندارند شرط قریشی بودن در خلیفه دیگر چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

از طرف دیگر، اقبال به این مسأله توجّه دارد که این اجتهاد جدید در جهان اسلام که

وی خواهان آن است چون نوعی آزاد شدن از قالب‌ها و روابط و نهادهای گذشته را در بر دارد و به اصطلاح مترجمان وی نوعی آزادی‌گری است ممکن عوارض خطرناکی نیز در بر داشته باشد. اقبال متفکّر جامعی بوده و یک بعد مسأله را که فکر می‌کرده جنبه‌های دیگر آن و عوارض جنبی آن هم به نظرش می‌آمده و تلاش می‌کرده در یک وحدتی این مشکلات گوناگون را حل کند. وی می‌گوید آزادی‌گری تمایل به آن دارد که همچون نیروی متلاشی کننده عمل می‌کند و افکار نژادی را جایگزین وسعت نظر انسانی که ملت‌های مسلمان از دین خود فرا گرفته‌اند بکند. اقبال می‌ترسد از این که یک نوع ناسیونالیسم منفی یا یک حالت نژادی بروز کند و به اصول ابدی اسلامی لطمه بزند و می‌گوید باید از وضع اروپا عبرت بگیریم که در جریان اصلاح پروتستانیسم، اخلاق ملّی را جانشین اخلاق عمومی مسیحیّت کردند. می‌گوید ما نمی‌خواهیم اجازه بدهیم که اخلاق ملّی در این کشور و آن کشور مسلمان جانشین اخلاق عمومی اسلامی شود.

اقبال سپس این سؤال را مطرح می‌کند که آیا فقه اسلامی قابل تحوّل و تطوّر است؟ می‌گوید بله! ما چنین پیشنهادی داریم امّا این مجموعه‌ای که به عنوان فقه داریم آیا به گونه‌ای هست که بتوانیم با این دید جدید با آن مواجه بشویم و آن اساس از هم نریزد؟ این مجموعه صلاحیت چنین نگرشی را دارد؟ وی مطلبی را در اینجا نقل می‌کند از یکی از متفکّران که وی گفته است که روح اسلام چندان وسیع است که عملاً باید آن را نامحدود شمرد. اسلام به استثنای اندیشه‌های مبتنی بر نفی وجود خدا، همه‌ی افکار ملّت‌هایی را که با آن مجاور بوده‌اند جلب کرده و آنها را در جهت مخصوص توسعه و گسترش خویش انداخت. اقبال می‌گوید پس ما نباید بترسیم و این ظرفیّت در فقه اسلامی هست. می‌گوید من می‌دانم اگر ما این بحث‌ها را مطرح بکنیم در سرزمین امروز ما، که منظورش شبه قارّه‌ی هند است، سر و صداهای زیاد مطرح خواهد شد ولی من به مخالفان این طرز تفکّر می‌گویم:

از اواسط قرن اوّل تا آغاز قرن چهارم هجری نزدیک به نوزده مذهب فقهی در اسلام

پیدا شد، از چه وحشت می‌کنید؟ این بوده است تاریخ ما و همین امر نشان می‌دهد که چگونه مجتهدان قدیم ما پیوسته کوشیدند تا به ضرورت‌های یک تمدّن در حال رشد جواب بدهند. اقبال سپس به منابع استنباط فقه می‌پردازد و صلاحیت آنها را برای اجتهاد جدید بازگو می‌کند و بار دیگر حدود و معنای اجتهاد را از نظر خود روشن می‌کند و می‌گوید: زندگی با باری از گذشته‌ی خود بر دوش، حرکت می‌کند. هیچ ملتی نمی‌تواند گذشته‌ی خود را دور بریزد، چه گذشته‌ی افراد آن ملّت است که هویّت شخصی افراد آن ملّت را ساخته است و در اجتماعی همچون اجتماع اسلامی مسأله‌ی تجدید نظر در سازمانها و نهادهای حقوقی و اجتماعی قدیمی از این هم دقیق‌تر است و مسؤولیت کسی که به کار و اصلاح می‌پردازد بسیار خطیر و پر مسؤولیّت، ولی در عین حال لازم و ضروری می‌شمارد. اقبال می‌گوید من می‌دانم که علمای اهل سنّت مدّعی خاتمیّت مذاهب فقه اسلامی هستند؛ ولی هرگز نمی‌توانند منکر امکان نظری یک اجتهاد کامل باشند. او می‌گوید اوضاع تغییر کرده و جهان اسلامی امروز با نیروهایی مواجه و تحت تأثیر آنهاست که از گسترش فوق‌العاده‌ی فکر بشری در همه‌ی جوانب حاصل شده است و باید این وضع را قبول کرد. اقبال می‌گوید مؤسّسان مذاهب فقهی، ادّعا کرده بودند که استدلال و تفسیر آنها جنبه‌ی خاتمیّت دارد.

ولی به عقیده‌ی من ادّعای نسل جدید مسلمان پیرو آزادی‌گری در این باره که می‌خواهند اصول حقوق اساسی اسلام را در پرتو تجربه‌ی خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند (درد اقبال همه جا از نو تفسیر کردن است) ادّعای بر حقی است.

تعلیم قرآن به این‌که زندگی فرآیند آفرینش تدریجی است ضرورتاً مستلزم آن است که هر نسل به راهنمایی و نه در زیر قید و بند کارهای گذشتگان، مجاز باشد که مسائل و دشواریهای مخصوص به خود را حل کند. نه از گذشتگان می‌شود برید، و نه باید در زیر قید و بند آنها بود. باید از آنها راهنمایی گرفت. گذشته و آینده را این‌طور باید به هم وصل کرد. اقبال مثال‌هایی می‌زند و می‌گوید مثلاً در پنجاب برای این‌که تغییر لازم در

قانون طلاق داده نشده است اتّفاق افتاده است زنی برای این‌که از شوهر نامطلوب خودش جدا شود متوسل به ارتداد شده است. بعد با کمال تعجّب می‌گوید آیا این درست است که قانون طلاق از نظر استنباط فقها در این شکل بماند اما اشخاص برای جدا شدن به ارتداد توسّل بجویند؟ در اینجا دوباره آن مطلب اصلی یعنی این‌که باید فلسفه‌ی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی اسلام مشخص شود و بر آن مبنا اجتهاد کنیم مطرح می‌شود و اقبال می‌گوید:

شاطبی در کتاب **الموافقات** می‌گوید: فقه اسلامی حافظ پنج چیز است: دین، نفس، عقل، مال و جان، و سپس می‌گوید: با توجّه به این گفته آیا اگر طلاق مطلقاً در دست مرد باشد و در مواردی به ارتداد زن منتهی شود این وضع محافظت از دین و ایمان در این سرزمین است؟ او می‌گوید: ما باید اصولی را مشخّص بکنیم و بگوییم که جامعه را می‌خواهیم بر این اصول بنیان بنهیم و به این اهداف برسیم بعد از این‌که اینها را مشخّص کردیم احکام فقهی را با اینها تطبیق کنیم. آنچه که اهمّ است حفظ دین است که اگر در یک موردی دیدیم حفظ دین در جامعه دچار خطر می‌شود از ناحیه‌ی هر قانونی که دچار خطر می‌شود باید آن را با این، مورد تطبیق قرار بدهیم؛ نه این‌که تک موردی اجتهاد کنیم. و قضایا را در جامعیت نبینیم و مسائل با هم انسجام پیدا نکند.

سپس اقبال درباره‌ی قرآن و قیاس و سنّت به عنوان منابع فقه بحث می‌کند. یک نکته‌ی بسیار جالبی که وی درباره‌ی سنّت می‌آورد این است که ما باید بدانیم که آنچه از پیامبر اکرم رسیده است چه مقدار از آن آداب و رسوم جامعه و عصر بوده است و امضاء شده و چه مقدار از آن تأسیس یک قاعده بوده که جزء شریعت است؟ در طی احادیث، همه چیز به ما رسیده است امّا کوشش لازم برای تفکیک اصول ابدی از آنچه که آداب و رسوم بوده است به عمل نیامده است.

و خلاصه این‌که، همین‌طور که در آغاز سخن عرض کردم خواست علامه‌ی اقبال در باب اجتهاد، تفسیر نو است و گشودن یک راه جدید در فقاهت و اجتهاد است.

وی می‌گوید: باید به کتاب و سنّت مراجعه کرد و از کتاب و سنّت، فلسفه‌ی سیاسی به دست آورد، فلسفه‌ی اقتصادی به‌دست آورد، فلسفه‌ی اجتماعی به دست آورد، اصول کلّی به دست آورد و سایر اجتهادها را منطبق کرد با این فلسفه‌ها و اصول کلّی تا یک وحدت و انسجام به وجود آمده باشد. می‌دانم که یکی از نیازهای بسیار شدید جمهوری اسلامی ایران هم اندیشیدن درباره‌ی این مسأله‌ی بسیار مهم و دست زدن به اجتهاد در همین معناست. والسلام علیکم و رحمةاللّه و برکاته.

برگسون و نیچه در تفکّر اقبال

دکتر غلامرضا اعوانی*

۱. اقبال مانند شعرای بزرگ زبان فارسی صرفاً شاعر نیست، بلکه شعر او تراویده از یک جهان‌بینی عمیق است. وی بی شک شاعری تواناست ولی چشمه‌ی فکر او به پاکی و صافی آب زلال است و در واقع شعر او جوششی از افکار عمیق اوست. او ادامه دهنده‌ی سنّت شعرای بزرگ فارسی چون مولوی، سعدی، حافظ و فردوسی است که پیوسته ژرف‌ترین اندیشه‌های الهی و انسانی را در قالب زیباترین الفاظ بیان کرده‌اند.

۲. اقبال از معدود شعرای فارسی زبان معاصر است که با اندیشه‌ی فلسفی و تفکّر معاصر، آشنایی بسیار نزدیکی داشته‌اند. وی تقریباً همه‌ی جریانهای فکری شرق و غرب را کم و بیش مطالعه کرده است. با آثار کانت، برگسون، نیچه و ایده‌آلیست‌های جدید انگلستان امثال برادلی، بوزانکت، مک تاگارت و برگسون، استفاده برده است.

۳. اقبال فیلسوف و شاعری است مسلمان و اسلام در تار و پود وجود او تنیده شده است.

کمال مطلوب قصوای او صیانت از کیان اسلام و احیای عظمت اسلام است.

مسأله‌ی اساسی برای او این است که چرا مسلمانان با وجود دین مبین اسلام از

---

*. رئیس انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.

قافله‌ی علم و تمدّن جدید عقب مانده‌اند و به خواب غفلت فرو رفته و غرب با وجود کفر و الحاد، کاروان سالار علم و تمدّن جدید است.

۴. اقبال هر چند از بسیاری از متفکّران مغرب زمین تأثیر پذیرفته است، ولی او را نمی‌توان پیرو هیچ فیلسوف یا حوزه‌ی فلسفی غرب دانست.

با هر فیلسوفی، تا آنجا که با مذاق و مشرب او سازگار باشد، همراهی و همگامی می‌کند ولی هرگز از مخالفت و نقد آراء و آثار او باکی ندارد.

۵. فیلسوفان غربی که بیش از همه در اقبال تأثیر داشته‌اند. عبارتند از فیخته، برگسون، نیچه و مک‌تاگارت و تاحدّی کانت و هگل. ولی در عین تأثیر از آرای آنها، از انتقاد وی نیز مصون نمانده‌اند.

اقبال در سال ۱۸۷۶ در پنجاب به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی را در همان دیار گذراند و با معارف اسلامی و علوم غربی آشنا شد. از استادان وی در دانشگاه لاهور، توماس آرنولد مستشرق معروف انگلیسی بود و هم او بود که اقبال را برای ادامه‌ی تحصیل در دیار فرنگ تشویق کرد. در سال ۱۹۰۵ وارد دانشگاه کمبریج گردید. دو دانشگاه اکسفوردو کمبریج مرکز عمده‌ی پیروان ایده‌آلیسم جدید بوده که تابع آرای هگل و متأثّر از فلاسفه‌ی آلمان چون کانت و فیخته بودند و از مهم‌ترین نمایندگان این حوزه می‌توان از مک‌تاگارت (MacTaggart) بوزانکت (Bosankud)، برادلی (Bradley) «جیمزوارد» و دیگران نام برد. در میان پیروان این مکتب دو گرایش مختلف وجود داشت یکی ایده‌آلیسم مطلق (Absolute Idealism) که پیروان آن پیرو اصالت وحدت (Monism) بودند و مبداء عالم را روح مطلق یا «مبدأ مطلق» می‌دانستند و بر جنبه‌ی وحدت و اطلاق آن، چنان تأکید می‌کردند که هویّت غیر مطلق یعنی افراد و اشخاص نفی می‌شد و در نتیجه شخصیّت و خودی انسان در هویّت مطلق متلاشی می‌شد.

پیروان گرایش دیگر یعنی ایده‌آلیسم شخصی (Personal Idealism) از اصحاب اصالت کثرت بودند که عالم را مجموعه‌ی جواهر روحانی در عالم که از آن «خودی» یا

«من» تعبیر می‌کردند می‌دانستند و هر ذرّه‌ای را دارای فردیّت و هویّت شخصی یا «من» تلقی می‌کردند و به تعبیر سیت (Sait) از پیروان این مکتب، «کمترین و پست‌ترین موجود دارای حیات خاص خویش مطلقاً وحدانی و فرد» است. مسأله‌ی اساسی برای آنها تحقّق دادن و فعلیّت بخشیدن جوهر خودی در هر فرد است. از بارزترین و مستحضرترین نمایندگان ایده‌آلیسم شخصی، مک‌تاگارت استاد اقبال است. وی عالم را مجموعه‌ای از جواهر روحانی یا «خودی» می‌دانست و قایل به وحدت در عین کثرت جواهر بود. و با آن که مجموعه‌ی این جواهر روحانی را مطلق می‌نامید، وجود مطلقی را در ورای این کثرات انکار می‌کرد و به تعبیر دیگر، اگر خداوند را به وجود مطلق تأویل کنیم، منکر وجود مطلق بوده در عین حال مک‌تاگارت قایل بوده به این که این جواهر روحانی یک دیگر را به نحو مستقیم از طریق عشق و به نحو غیر مستقیم، با نوعی انس و الفت و وداد ادراک می‌کنند.

در مورد زمان، مک‌تاگارت قایل به دو نوع یا به تعبیر وی دو سلسله زمان بوده. در سلسله‌ی اول (سلسله‌ی الف) حوادث عالم در گذشته و حال و آینده، یا در یک توالی زمانی واقع می‌شوند و با حرکت ملازمت دارند. در سلسله‌ی ب ـ حوادث در گذشته و حال و آینده قرار ندارند، بلکه به تعبیری فوق زمان‌اند و مشمول تغییر و حرکت نیستند. قضیّه‌ی «الآن در تالار فردوسی دانشکده‌ی ادبیات هستم» در سلسله‌ی الف فقط هم‌اکنون صادق است ولی در سلسله‌ی ب برای همیشه.

مسائلی راکه ذکر کردیم مورد توجّه اقبال بوده و هر چند راه‌حل‌های مک‌تاگارت را نپذیرفته است، ولی در جهان بینی به وی اهمیّت خاصی داده و از مهم‌ترین مسائل فکری وی را تشکیل می‌دهد. در ضمن نامه‌ای که مک‌تاگارت در سال ۱۹۲۰ پس از انتشار کتاب مهم اسرار خودی به اقبال نوشته است تا حدّی ارتباط استاد و شاگرد را مشخّص می‌کند.

وی در این نامه می‌گوید: «من این نامه را می‌نویسم تا بگویم با چه شور و شوق

زایدالوصفی کتاب اسرار خودی را خوانده‌ام. آیا شما موضع فکری خود را تغییر نداده‌اید؟ مطمئناً در آن ایّامی که با هم درباره‌ای مسایل فلسفی گفتگو می‌کردیم شما بیشتر وحدت وجودی و عارف بودید. ولی من هنوز در این عقیده راسخ هستم که «خودی» واقعیّت واپسین است. در مورد حقیقت «خودی» موضع من همان است که بود، یعنی خودی را ابدیّت و نه در زمان و در عشق و نه در عمل می‌باید جستجو کرد.»
از این نامه پیداست که اقبال در آغاز وحدت وجودی بوده و بعد، به نظریّه‌ی «خودی» عدول کرده است.

فیلسوف دیگری که مورد توجه اقبال بوده است، فیشته (Fichte) است که می‌توان وی را فیلسوف «خودی» نامید. حقیقت عالم عبارت از «خودی» یا من مطلق است و فیشته پیدایش کثرت را از وحدت با یک سیر دیالکتیکی خودی تبیین می‌کند که مانند سیر دیالکتیکی هگل دارای سه جزء، تز (نهاد) آنتی تز (برابر نهاد) و سنتز (بر هم نهاده) است. «در مرحله‌ی اوّل» من مطلق وجود خود را وضع اثبات می‌کند. این حرکت و فعّالیّت من مطلق مبداء مرحله‌ی دوم است که در آن «غیر من» در برابر «من» قرار می‌گیرد و به‌واسطه‌ی آن نفی می‌شود. مبداء و علّت این نفی و اثبات همان «من» است. هر یک از من و غیر من، دیگری را نفی می‌کند.

این نفی عین تحدید و تقیید است و از این تقیید «من مقیّد» در مرحله‌ی سوم پدید می‌آید. اقبال هر چند مفهوم خودی را از فیشته و مک‌تاگارت اقتباس کرده ولی خودی او آن انانیّت فرعونی که انا ربُّکم الا علی گفته نیست، بلکه آن انانیّت موسوی است. که مورد خطاب حق واقع شده است که انی انا... لااله الاانا فاعبدنی

پیکر هستی ز آثار خودی است	**هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است**
خویشتن را چون خودی بیدار کرد	**هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است**
صد جهان پوشیده اندر ذات او	**غیر او پیداست از اثبات او**
در جهان تخم خصومت کاشته است	**خویشتن را غیر خود پنداشته است**

سازد از خود پیکر اغیار را تا فزاید لذّت پیکار کار

می‌کشد از قوّت بازوی خویش تا شود آگاه از نیروی خویش

خودفریبی‌های او عین حیات هم چو گل از خون وضو عین حیات

وسعت ایّام جولانگاه او آسمان موجی ز گرد راه او

شعله‌ی خود در شرر تقسیم کرد جزء پرستی عقل را تعلیم کرد

خود شکن گردید و اجزا آفرید اندکی آشفت، صحرا آفرید

باز از آشفتگی بیزار شد و زبهم پیوستگی کُهسار شد

وانمودن خویش راخوی‌خودی‌است خفته در هر ذرّه نیروی خودی است

نقطه‌ی نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبّت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر

از محبّت اشتعال جوهرش ارتقای ممکنات مضمرش

فطرت او آتش‌اندوزد ز عشق عالم‌افروزی بیاموزد ز عشق

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست اصل عشق از آب و باد و خاک نیست

در جهان، هم صلح و هم پیکار،عشق آب حیوان، تیغ جوهردار، عشق

فیلسوف دیگری که اقبال به وی اعتنا دارد، برگسون است و در دو مسأله ماهیت زمان و ارتباط عقل و شهود و تطور اخلاق، تحت تأثیر وی قرار دارد، ولی باید گفت که نظریّه‌ی او را با توجّه به آیات قرآنی و احادیث نبوی تصحیح می‌کند. مسأله‌ی اساسی در جهان بینی برگسون امتیاز میان دو نوع زمان است: نوع اوّل زمان علمی یا زمان عقربه‌ای است که در علوم طبیعی و فیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نوع دوم زمان شهودی یا تجربی است که مستقیماً و بی‌واسطه مورد ادراک ماست. زمان علمی مفهومی است ریاضی که در نظریّه‌های علمی با علامت نشان داده می‌شود و آن را با ساعت و زمان‌سنج اندازه گیری می‌کنیم. زمان علمی یک وعاء متّصل متجانس است و از واحدهای مساوی تشکیل شده است. انسان در زندگی روزمره از این زمان

استفاده می‌کند و آنات و لحظات وجود او با آفات این زمان ارتباط دارد. ولی این زمان، متّحرک و سیّال و خلّاق نیست، بلکه زمانی است انفعالی و درست مانند خطّ مستقیمی است که بر صفحه‌ای رسم شده باشد.

بر عکس، زمان شهودی، زمانی است سیّال و تکرارناپذیر که توالی و تعاقب آنات آن در یک جریان مستمر تقسیم‌ناپذیر، با یک‌دیگر وحدت یافته است. زمان علمی زمانی است موسوم به این معنی که ذهن آن را از واقعیّت زمان سیّال خارجی انتزاع کرده است. ولی زمان شهودی زمانی است انضمامی و تجربی، زمانی است محض و برگسون آن رادیرند حقیقی یا دهر (Durée réelle) می‌نامد. از زمان موهوم انتزاعی در نظریّه‌های مکانیستی استفاده می‌شود. در حالی که زمان حقیقی یادیرند، واقعیّت وجود اصل تحقّق آزادی، خلاقیّت و اختیار انسان است.

این دو گونه زمان، با دو قوّه‌ی مختلف نفس ادراک می‌شود. زمان عقربه‌ای یا علمی را با «عقل» و زمان حقیقی را با قوّه‌ی «شهود» ادراک می‌کنیم.

اقبال در مسأله‌ی زمان سخت تحت تأثیر برگسون است و به تبع وی همان امتیاز را در میان دو گونه زمان قایل شده است. وی می‌گوید: «برای ادراک واقعیّت زمان، دیدگاه علمی کافی نیست. روش درست تحلیل نفسانی شعور ماست و فقط این تجربه می‌تواند ماهیّت زمان را بر ما آشکار سازد. گر چه زمان و مکان ظرف و وعاء همه چیز است، ولی ارتباط میان زمان و مکان مانند ارتباط میان نفس و بدن است. زمان روح مکان است». وی نظریّه‌ی برگسون را با دو مرتبه از وجود که در قرآن از آن به «عالم خلق» و «عالم امر» تعبیر شده است مطابقت می‌دهد.

«خودی» یا «من» دو جنبه‌ی متفاوت دارد. یکی من داننده یا نفس عالمه. و یکی من کننده یا نفس عامله. نفس عامله با عالم زمان و مکان ارتباط دارد و عالم را به صورت یک سلسله‌ی کمیاب منفصل ادراک می‌کند. زمان مورد ادراک نفس عامله با حقیقت مکان ملازمت دارد و دارای خصوصیّت توالی و تعاقب است.

وقت را مثل مکان گسترده‌ای　　امتیاز دوش و فردا کرده‌ای
وقت ما، کواوّل و آخر ندید　　از خیابان ضمیر مادمید
ای اسیر دوش و فردا درنگر　　در دل خود عالمی دیگر نگر
در گل خود تخم ظلمت کاشتی　　وقت را مثل خطی پنداشتی

بر عکس، من داننده یا نفس عالمه در زمان محض، دهر واقع شده است و صیرورت را بدون توالی و تعاقب آنات زمان ادراک می‌کند. «دهر» حقیقت خودی یا من را تشکیل می‌دهد و حالات شعور انسان به ذات خود در وعاء دهر واقع شده است زمانی نفسانی کیفیّت محض است و زمان علمی کمیّت محض، دهر همان زمان عالم امراست که در قرآن کریم در وصف آن آمده است «وَ ما أمرُنا إلاّ واحِدة کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ».

اقبال از این زمان ابدی به «وقت تعبیر می‌کند»

این و آن پیداست از رفتار وقت　　زندگی سرّی است از اسرار وقت
اصل وقت از گردش خورشید نیست　　وقت،جاویداست‌وخودجاویدنیست
سبزه بادا خاکِ پاکِ شافعی　　عالَمی سرخوش ز تاکِ شافعی
فکر او کوکب ز گردون چیده است　　سیف بران، وقت را نامیده است
من چه گویم سرِّ این شمشیر چیست　　آب او سرمایه‌دار زندگی است
صاحبش بالاتر از امید و بیم　　دست او بیضاتر از دست کلیم
تو که از اصل جهان آگه نه‌یی　　از حیات جاودان آگه نه‌یی
تا کجا در روز و شب باشی اسیر　　رمز وقت از لی مع اللّه یاد گیر

اقبال این حدیث حضرت رسول را نقل می‌کند که «دشنام دادن و ناسزا گفتن دهر، کفر است زیرا دهر خداست «لاتَسُبُّوا الدَّهْرَ فَأِنَّ اللّهَ هُوَ الدَّهْرُ».

زندگی از دهر و دهر از زندگی است　　لاتسبّوالدهر، فرمان نبی است

در کتاب جاویدنامه، حقیقت زمان یادهرِ برگسن را «زروان» نامیده و آن را اصل

تقدیر و تدبیر عالم دانسته است.

گفت زروانم، جهان را قاهرم — هم نهانم از نگه، هم ظاهرم
بسته هر تدبیر با تقدیر من — ناطق وصامت همه نخجیر من
غنچه اندر شاخ می‌بالد ز من — مرغک اندر آشیان نالد ز من
من حیاتم، من مماتم، من نشور — من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشته در بند من است — عالم شش روزه فرزند من است
هر گلی کز شاخ می‌چینی منم — اُمِّ هر چیزی که می‌بینی منم

از فیلسوفان دیگری که مورد توجّه و اعتنای اقبال بوده است، نیچه فیلسوف آلمانی است. اقبال از میان عرفای اسلامی به مولانا جلال‌الدین ارادت خاصی می‌ورزیده و از میان فیلسوفان، غربی به نیچه و آثار او عنایت داشته است. ولی گفتار ادوارد براون در جلد چهارم ادبیات ایران مبنی بر این که فلسفه‌ی اقبال تعبیر و تفسیر شرقی فلسفه‌ی نیچه است، کاملاً بی اساس است. چنان که خواهیم دید، اقبال نیچه را بر خلاف آنچه خود ادّعا کرده است، فیلسوف نفی و انکار می‌داند و در بسیاری از مواضع آراء و نظریّات او را ابطال می‌کند.

اهمیّت نیچه از نظر اقبال در این است که فیلسوف ویرانگر است، نیهیلیسم او شیشه‌ی عقاید مادّی غرب را در هم شکسته است و مانند قهرمانی است که غرب افسونگر را به زانو درآورده است.

افکند در فرنگ صد آشوب تازه‌ای — دیوانه‌ای به کارگهِ شیشه گر رسید

اقبال در کلک نیچه غریو تندر را می‌بیند. خنجر بی امان خود را در کفر و الحاد غربی فرو برده و دست او از خون مسیحیّت رسمی کلیسایی، سرخ رنگ شده است.

از نظر اقبال، نیچه هر چند در ظاهر سخنان کفر آلود گفته است، ولی در واقع مؤمن است. عقل او خداوند را انکار کرده ولی قلب او به خداوند اقرار دارد. با توجّه به این که

از نظر اقبال، محلّ ایمان حقیقی، قلب است و نه عقل، گفتار وی بدین معنی است که کفر او ظاهری و ایمان او باطنی و حقیقی است.

گر نوا خواهی زنزدِ او گریز	در نی کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دل مغرب فشرد	دستش از خون صلیب احمر است
آن‌که بر طرح حرم بتخانه ساخت	قلب او مؤمن، دماغش کافر است
خویش را در نار آن نمرود سوز	زان‌که بستان خلیل از آزر است

در کتاب جاویدنامه، اقبال پس از گذشتن از آسمان هفتم به آن سوی افلاک می‌رود و در آنجا فرزانه‌ای را می‌بیند. از پیر خود، رومی درباره‌ی وی سؤال می‌کند.

من به رومی گفتم این فرزانه کیست؟	گفت: این فرزانه‌ای آلمانوی است
در میان این دو عالم جای اوست	نغمه‌ی دیرینه اندر نای اوست
باز این حلّاج بی دارو رسن	نوع دیگر گفته آن حرف کهن
حرف او بی باک و افکارش عظیم	غربیان از تیغ گفتارش دو نیم
هم‌نشین بر جذبه‌ی او بی نبرد	بنده‌ی مجذوب را مجنون شمرد
عاقلان از عشق و مستی بی نصیب	نبض او دادند در دست طبیب
با پزشکان چیست غیر از ریوورنگ؟	وای مجذوبی که زاد اندر فرنگ
مرد ره دانی نبود اندر فرنگ	پس فزون شد نغمه‌اش از تار چنگ
راهرو را مر نشان از ره نداد	صد خلل در واردات او فتاد
عاشقی، در راه خود گم گشته‌ای	سالکی، در راه خود گم گشته‌ای
مستی او هر زجاجی را شکست	از خدا ببرید و هم از خود گسست
آنچه او جوید، مقام کبریاست	این مقام از عقل و حکمت ما وراست
زندگی، شرح اشارات خودی است	لاو الّا از مقاماتِ خودی است
او به لا درماند و تا الّا نرفت	از مقام عبد هو، بیگانه رفت
چشم او جز رؤیت آدم نخواست	نعره بی‌باکانه زد: آدم کجاست؟

ورنـه او از خـاکـیان بیزار بود   مـثل مـوسی طـالب دیـدار بود
کـاش بـودی در زمـان احـمدی   تـا رسـیدی بـر سـرور سـرمدی

نیچه و اقبال هر دو از غرب جدید انتقاد می‌کنند و هر دو معتقدند که تمدّن غربی به یک بن‌بست فکری رسیده است. علم جدید، حقیقت وجود انسان را به مخاطره افکنده است. علم جدید از نظر اقبال حجاب اکبر است و انسان را از حضرت حق دور کرده است.

سوز عشـق از دانش حـاضر مجوی   کیف حق از جام ایـن کـافر مـجوی
مـدّتی مـحو تک و دو بـوده‌ام   رازدانِ دانشِ نـو بـوده‌ام
بـاغبانان، امـتحانم کـرده‌انـد   مـحرم ایـن گـلستانم کـرده‌انـد
تـا ز بـند ایـن گـلستان رسته‌ام   آشـیان بـر شـاخ طـوبی بسـته‌ام
دانش حـاضر حـجاب اکـبر است   بت پرست و بت فروش و بتگر است
پـا بـه زنـدان مـظاهر بسـته‌ای   از حـدود حس بـرون نـاجسته‌ای

وی مانند نیچه فریاد می‌زند:

خـیز و نـقش عـالم دیگـر بـنه   عشـق را بـا زیـرکی آمـیزده
شـعله‌ی افـرنگیان نـم خـورده است   چشمشان صاحب نظر،دل‌مـرده‌است
سوز و مسـتی را مـجو از تـاکشـان   عـصر دیگـر نـیست در افـلاکشـان

اقبال شرق را از خطر غرب آگاه می‌کند و به اقوام و ملل شرق هشدار می‌هد

آدمـیّت زار نـالید از فـرنگ   زنـدگی هـنگامه بـرچید از فـرنگ
پس چه باید کـرد ای اقـوام شـرق؟   بـاز روشـن مـی‌شود ایّـام شـرق
در ضـمیرش انـقلاب آمـد پـدید   شب گـذشت و آفـتاب آمـد پـدید
وای بـر دسـتور جـمهور فـرنگ   مرده‌تر شـد مـرده از صـور فـرنگ
حـقّه‌بازان چـون سـپهر گـرد گـرد   از امم بـر تـخته‌ی خـود چـیده نـرد

فاش باید گفت سرِّ دلبران / ما متاع و این همه سوداگران
گر چه دارد شیوه‌های رنگ رنگ / من به جز عبرت نگیرم از فرنگ
ای به تقلیدش اسیر، آزاد شو! / دامن قرآن بگیر آزاد شو!

اقبال مانند نیچه با افلاطون دمساز نیست، انتقاد وی از افلاطون بیشتر به جهت نظریّه‌ی مُثُل است که واقعیت جهان محسوس را انکار می‌کند و اصالت افراد و اشخاص را نادیده می‌گیرد. افلاطون در مدینه‌ی فاضلهٔ خود هویّت فرد را مورد غفلت قرار می‌دهد.

اقبال اعتراضات ارسطو بر افلاطون را تحسین می‌کند و کوشش فارابی را برای جمع و تلفیق میان آرای افلاطون و ارسطو مورد نکوهش قرار می‌دهد.

راهب دیرینه افلاطون حکیم / از گروه گوسفندان قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم / در کهستانِ وجود افکنده سم
آن‌چنان افسون نامحسوس خورد / اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت: سرِّ زندگی در مردن است / شمع را صد جلوه از افسردن است
گوسفندی در لباس آدم است / حکم او بر جانِ صوفی محکم است
عقلِ خود را بر سر گردون رساند / عالمِ اسباب را افسانه خواند
فکر افلاطون زیان را سود گفت / حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابی آفرید / چشم هوش او سرابی آفرید
بس که از ذوق عمل محروم بود / جان او وارفته‌ی معدوم بود

ولی نیچه پیش از هر چیز به جهت نظریّه‌ی ابرمرد یا مرد برتر (Übermensch) شهرت دارد. ابرمرد از نظر نیچه انسانی است که بر عواطف و احساسات و شهوات خود غلبه کرده و به شخصیّت خود شکل داده و در زندگی، خلّاق است.

در برابر مشکلات زندگی چون کوهی استوار قد برافراشته و بدون خشم و کینه و در

عین رضامندی زندگی را اثبات می‌کند. ابرمرد نیچه برابر نهاد یا آنتی تز خداوند در این عالم است. وی همه‌ی فضایل و کمالات را با سعی و کوشش تحصیل می‌کند. ابرمرد، غایت وجود انسان و تاریخ است. اقبال، ابرمرد نیچه را چنین وصف می‌کند:

تراشیدم صنم بر صورت خویش — به شکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود برون رفتن محال است — بهر رنگی که هستم خود پرستم

اقبال هم مانند نیچه معتقد است که برای رسیدن به تعالی باید با خودپروری و خودپرستی نفس مبارزه کرده باید زمامِ نفس را در کف گرفت و در کین و ستیز ایّام با خطر زیست.

نفس تو مثل شتر خود پرور است — خودپرست‌وخودسواروخودسراست
مرد شو! آور زمام او به کف — تا شوی گوهر، اگر باشی خزف
هر که بر خود نیست، فرمانش روان — می‌شود فرمان‌پذیر از دیگران
میارا بزم بر ساحل که آنجا — نوای زندگانی نرم خیز است
به دریا غلط و با موجش درآویز — حیات جاودان اندر ستیز است

گفتگوی ساحل و موج

ساحل افتاده: گفت گرچه بسی زیستم — هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
موج ز خود رفته‌ای نیز خرامید و گفت: — هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

ولی ابرمرد حقیقی از نظر اقبال «انسان کامل»، ولیّ حق و نایب بر حقّ خداست، ولی مظهر علم الاسماست. ولی اولیاء و انبیاء را انسان حقیقی می‌داند.

نایب حق در جهان بودن خوش است — بر عناصر حکمران بودن خوش‌است
نایب حق همچو جان عالم است — هستی او ظلّ اسمِ اعظم است
از رموز کل جزو و کل آگه بود — در جهان قایم به امر اللّه بود
صد جهان مثل جهانِ جز و کل — رویـد از کشتِ خیال او چو گل

پخته سازد فطرت هر خام را | از حرم بیرون کند اصنام را
ذات او توجیه ذات عالم است | از جلال او نجات عالم است
جلوه‌ها خیزد ز نقش پای او | صد کلیم آواره‌ی سینای او
زندگی را می‌کند تفسیر نو | می‌دهد این خواب را تعبیر نو
ای سوار اشهب دوران بیا! | ای فروغ دیده‌ی امکان بیا!
رونق هنگامه‌ی ایجاد شو! | در سواد دیده‌ها آباد شو!
شورش اقوام را خاموش کن! | نغمه‌ی خود را بهشت گوش کن!
خیز و قانون اخوت ساز ده! | جام صهبای محبّت باز ده!

و بعد از آن به ثنای حضرت علی می‌پردازد یعنی این که آن حضرت مظهر انسان کامل است:

مسلمِ اوّل شهِ مردان علی | عشق را سرمایه‌ی ایمان علی
از ولای دودمانش زنده‌ام | در جهان مثل گهر تابنده‌ام
زمزم ارجو شد ز خاک من ازوست | می اگر ریزد، ز تاک من ازوست

سبک و درون مایه‌ی شعر فارسی اقبال لاهوری

ابوالقاسم رادفر*

اقبال شاعر متفکّر، عارف و فیلسوف پاکستان، بدون تردید یکی از نوابـغ دوران اخیر به شمار می‌آید. شاعری که هم به اردو شعر سروده و هم فارسی، بیشتر اشعار او به زبان فارسی است ولی اشعار اردوی او از نظر استخدام واژه‌هـا و تـرکیبات و دیگـر ویژگی‌های شعری کاملاً تحت تأثیر زبان فارسی است. عمده‌ترین دلیل اقبال از گزینش زبان فارسی برای ابراز و اظهار افکار و احساسات خود، همان مناسب تشخیص دادن زبان فارسی برای این کار بوده و دیگر این‌که می‌خواسته شعرش را فراتر از محدوده‌ی زبان اردو قرار دهد و فکر و پیام جهانی خود را به دوردست‌ترین نقاط زندگی فارسی زبانان برساند. البته ذکر این نکته ضروری است که زبان فارسی اقبال به دلیل ایـن‌که فارسی زبان مادری او نبوده و صرفاً آن را از طریق مطالعه‌ی آثار کلاسیک شـاعران

*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی.

فارسی زبان فراگرفته دارای ایراداتی است از جمله خالی بودن از لطف محاوره، و استفاده از برخی واژه‌هایی که چندان در زبان فارسی رایج و متداول نیست و همچنین عدم آشنایی با ظرایف و دقایق زبان که معمولاً حاکی از روح زبان و خمیره و سرشت ذاتی هر اهل زبانی است. با این حال سرودن این همه آثار به زبان فارسی آن هم اشعاری که سرشار از مفاهیم عالی عرفانی، فلسفی و انسانی و اجتماعی است کار ساده‌ای نیست و جز از فردی نابغه و خودجوش و سخت‌کوش برنمی‌آید. شاعری که هیچ ادّعای زبان‌دانی ندارد و تنها به بیان اندیشه‌ی خود توجّه دارد و هدف نهایی شعر را همین می‌داند. گواه این مطلب، اشعار متعدّد او در این زمینه است. به عنوان نمونه به دو بیت زیر از دیباچه‌ی مثنوی اسرار خودی توجّه کنید:

هندی‌ام از فارسی بیگانه‌ام   ماه نو باشم، تهی پیمانه‌ام

حسن‌اندازِ بیان از من مجو   خوانسار و اصفهان از من مجو

زبانی که اقبال در سرودن اشعار خود برگزیده، زبان شاعران گذشته‌ی ایران و شبه قارّه است که او با مطالعه و رنج فراوان و درنوردیدن مضایق و تنگناهایی سخن راه‌های دشوار را پیموده تا به منظور و مقصود خود نایل آمده است، زیرا بدون تردید امکان دست یافتن بدین پایه در شعر بدون تلاش و کوشش حتا اگر انسان از زمره‌ی نوابغان هم باشد ممکن نیست. اقبال هم با آن نبوغ ذاتی خود و مداومت در مطالعه‌ی دواوین پارسی گویان هند و ایران و آشنا شدن با ظرایف و دقایق ادبی و هنری اشعار، سبک‌های دوره‌های مختلف را آزموده و با آنها دست و پنجه نرم کرده و از تمام شاعران صاحب سبک دوره‌های مختلف شعری بهره گرفته و نهایتاً خود به زبان و سبک خاصّی دست یافته است.

با این‌که رد پای تقلید از شاعران بزرگ در اشعار و افکار اقبال دیده می‌شود ولی این مطلب به این معنا نیست که او فقط در حدّ یک شاعر مقلّد باقی مانده بلکه برعکس با درایت و تیزهوشی و استعداد فطری خود توانسته از نظر محتوا مفاهیم بسیاری از

بزرگان شعر و ادب بگیرد و از نظر زبانی هم‌رنگ و صبغه‌ی محلّی را بر ساختار و نحو زبان فارسی شاعران مورد نظر خود بزند و در نهایت سبکی خلق کند که در عین این‌که سبک او هم ویژگی‌های سبک خراسانی را دارد و هم عراقی و گاه هندی را، ولی در مجموع شیوه‌ی بیان و سبک سخن او مختصّ خود اوست و بخشی از لطف و زیبایی کلام او هم به این جهت است. اقبال هم خود بدین نکته توجّه کرده و در جای جای آثار خویش این مطلب را یادآور شده است:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان‌شما — ای جوانان عجم! جان من و جان، شما
غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی‌اندیشه‌ام — تا به دست آورده‌ام افکار پنهانِ شما
مهر و مه دیدم، نگاهم برتر از پروین گذشت — ریختم طرح حرم در کافرستانِ شما

اقبال سادگی و سلاست بیان، جذبه و احساس و کاربرد تشبیهات و استعارات ساده و طبیعی و دور بودن سخن از تعقید را از سبک خراسانی و شاعران برجسته‌ی این سبک گرفته و با بهره گیری از آن افکار جالب و مترقیّانه‌ای را پیش کشیده است.

البته این ویژگی‌ها در سراسر اشعار اقبال وجود ندارد، زیرا او از شاعران دوره‌های بعد و سبک آثار آنان غافل نمانده به ویژه سبک عراقی و شاعران برجسته‌ی آن مولوی و حافظ، خداوندان فکر و اندیشه و ادب و هنر، بزرگ شاعران و عارفانی که اقبال در بیشتر اشعارش به این دو شخصیّت عظیم نظر دارد و راه و شیوه‌ی خود را طریق آنان قرار داده است که با وجود کتاب‌ها و مقالات متعدّد درباره ارتباط اقبال با حافظ و مولوی حقّ مطلب تا حدودی اداگردیده است به خصوص در حیطه‌ی ادبیّات تطبیقی همواره بحث مقایسه اقبال با شاعران دیگر از جمله مولوی، حافظ و دیگران بسیار مطرح است.

اقبال رنگینی کلام و گاه آوردن انواع صنایع لفظی و معنوی از جمله ذکر تشبیهات و استعارات نادر و تلمیحات و ترکیبات غریب را از سبک عراقی به وام گرفته است. با مروری اجمالی بر سبک شعر شاعران سبک هندی (اصفهانی) و مختصّات کلّی این

سبک که ظرافت و نکته سنجی و دقّت در مضمون‌یابی از یک سو، و بهره‌جستن از تشبیهات و استعارات نادر و ترکیبات مغلق و تلمیحات و مهم‌تر ایهام است درمی‌یابیم که اقبال از این سبک هم چون دو سبک قبل استقبال کرده و تعداد کمی شعر در این سبک سروده امّا با توجّه به سروده‌های او در این شیوه، باید اشاره شود که تقلید او کورکورانه نبود بلکه در هر گامی استعداد ذاتی و توان و تلاش خود را به کار می‌بست تا شعر خود را از آثار دیگران ممتاز کند و سبک خاصّ خود را داشته باشد. ذکر این نکته نیز ضروری است که اقبال به جهت جهان‌بینی خاص و بینش وسیعی که نسبت به مسائل عصر و زمان خود داشت همواره درصدد بود و کمال احتیاط را می‌کرد تا عناصری را ـ چه در حوزه‌ی سبک و صورت و چه محتوا ـ از شاعران سبک هندی و دیگر صاحب‌سبکان اخذ کند که با زمینه‌های فکری و روش‌های وی کاملاً تطبیق کند. اقبال در این تلاش همواره موفّق بود. همین نکته‌ها بود که شعر اقبال را ویژگی خاص داد ـ چه از نظر سبکی و چه با توجّه به جنبه‌ی محتوایی ـ چون اقبال هم مانند حافظ که در راه او گام برمی‌داشت نکته‌چینی و به‌گزینی آثار گذشتگان و هم‌عصران خود را کرده است. اقبال، متفکّر و اندیشمندی که مسائل فکری و ادبی و زبانی مأخوذ از آثار گذشتگان را در کارخانه‌ی ذهنش با افکار فلسفی و ذوقی و احساسی خود چنان زیبا و هنرمندانه درآمیخته و کلامی خلق کرده که عظمتی هنرمندانه دارد و لطافت و حلاوتی دیگر که مشتاقان شعرش به جان خریدار آنند. البته ذکر مطالب بالا نباید این تصوّر را پیش آورد که شعر اقبال فقط و فقط بیان افکار و اندیشه‌های فلسفی است و خالی از جذبه و احساس. نه این‌طور نیست بلکه برعکس نظر اقبال این است که اگر فکر و اندیشه با جذبه و احساس همراه نشود شعر نیست چنان‌که می‌گوید:

حق اگر سوزی ندارد حکمت است　　　شعر می‌گردد چو سوز از دل گرفت[1]

شعر وقتی حاصل می‌شود که اندیشه با خون جگر آمیخته گردد.

---

۱. هنر و مردم، ویژه‌نامه‌ی اقبال لاهوری، ش ۲، آبان ۱۳۵۶، ص ۸۳

اگر چه شعر اقبال رنگ و بوی شعر شاعران قدیمی را دارد ولی این بدان معنا نیست که از مسائل روز و روح عصر و زمان خود تأثیر نپذیرفته باشد و به قول خواجه عبدالحمید عرفانی با تسامح می‌توان «دیوان غزلیّات اقبال را دیوان حافظ قرن بیستم خواند.»[۱] یا تعابیر دیگری که درباره‌ی اقبال شد چون «رومی عصر» «حافظ عصر»[۲]. از این خطاب‌ها و مطالعه‌ی کتاب‌ها و مقالات فارسی که درباره‌ی اقبال نگارش یافته برمی‌آید که سبک اقبال به سبک عراقی نزدیک‌تر است و مختّصات دو سبک خراسانی و هندی در آن کمتر می‌باشد و به قول مرحوم دکتر محمد ریاض: «اقبال، شاعر عارف است و رمز و ایما و تمثیل‌های وی سبک شعرای متصوّف مانند سنایی و عطّار و رومی را دارد چنان‌که خود نیز می‌فرماید:

شرح راز از داستان‌ها می‌کنم　　غنچه از زور نفس وا می‌کنم

«... اقبال شاعر متفکری بود و به مسایل روز توجه بسیار داشت و شعر او از دین و فلسفه و سیاست و غیره. نیز خالی نبود. به این سبب شعر اقبال از دیگران ممتاز و متفاوت است. زبان وی در عین ادبی بودن و بهره‌وری از اصطلاحات، صنایع و بدایع، با مسایل جهان معاصر آمیخته است ...»[۳] از این رو است که «سبک اقبال» به وسیله‌ی صدها شاعر اردو و فارسی و غیره، مورد استقبال قرارگرفته است . خود شاعر فیلسوف رنگ منفرد و تفکّر بی‌نظیر خود را در مواردی چند بازگو نموده است، مثلاً:

نغمه‌ی من از جهان دیگر است　　این جرس را کاروان دیگر است

یا:

---

۱. از مقدمه‌ی خواجه عبدالحمید عرفانی بر کتاب غزل فارسی علامه اقبال، پرفسور محمد منور، ترجمه و تحشیه‌ی شهین‌دخت کامران مقدم صفیاری، اقبال آکادمی پاکستان، ۱۹۸۷، ص ۲۵.

۲. همان، ص ۲۶ و ۲۸.

۳. محمد ریاض. اقبال لاهوری و دیگر شعرای فاسی‌گوی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۹۷۷، صص ۱۳۸ ـ ۱۳۹ با مختصر تغییر.

آنچه گفتم از جهانی دیگر است　　　　این کتاب از آسمانی دیگر است[1]

در اینجا سخن را درباره‌ی سبک و زبان اقبال به پایان برده[2] و مختصری هم به بیان درون‌مایه‌ی شعر اقبال می‌پردازیم.

از آنجا که اقبال ادیب و دانشمندی حقیقت‌جو و عارفی فرزانه، صاحب‌اندیشه‌ای بزرگ، حکیمی والامقام، انسانی آزاده و وارسته است شعرش صرفاً شعر به معنی خاص کلمه نیست. شعر او بیان عشق به دین و قرآن، محبّت به پیامبر اسلام (ص) و امامان بزرگوار (سلام الله علیهم) و حضرت فاطمه زهرا (س) و بزرگان دین است. شعر او فلسفه و فکر است، تبیین اندیشه‌ی اتّحاد اسلامی و آرزوی ترقّی و سعادت ملّت است. نقشه‌ی ساختن و پرداختن ملّت و کشوری نو است.

طرح انسانیّت و بیان ایده‌آل‌های انسان است، انسانی خداجو و تعالی‌خواه، انسانی همچون برگزیدگان و نخبگان دین و اسوه‌های بشریّت، شعر او طرح مسائل سیاسی و فرهنگی روز، انعکاس افکار روحانی و معنوی است، شعر او شعری است ستیزه‌جو در برابر فرهنگ غرب، شعر او عصاره و چکیده‌ی فرهنگ اسلامی / عرفانی گذشته و حال است؛ شعری است پوینده و گویا از عصر و زمان شاعر متعهّد امروز، شاعر همه مکان‌ها و اندیشه‌ها که انسانیّت محور فکری شعر اوست افکار و اندیشه‌ی آنان ـ مسائل دینی و فرهنگی و تاریخی و ادبی شرق و غرب را خوب خوانده و نیک بدان‌ها اندیشیده و صاحب جهان‌بینی وسیع و عمیق و دوراندیش شده است که به اختصار به آنها اشاره می‌شود:

سرلوحه‌ی این مطالعات قراءت قرآن و تدبر در آن است زیرا اقبال عشق وافری به قرآن و آمیختن آن با مهر اهل بیت (علیهم السلام) داشت و همواره در زندگانی و آثار خود آنها را اسوه قرار می‌داد. زیرا اقبال در قرآن مطالعات عمیقی داشته و در تمام مدّت

---

۱. همان، صص ۱۴۰ ـ ۱۴۱.

۲. جهت تفصیل و مثال‌ها ر.ک: محمد ریاض. اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی‌گوی، صص ۲۰ ـ ۱۴۴.

حیات از مطالعه‌ی آن دست برنداشت. او درباره‌ی محکمات عالم قرآنی گوید:

علمِ بی عشق است از طاغوتیان — علمِ با عشق است از لاهوتیان

بی محبّت علم و حکمت مرده‌ای — عقل، تیری بر هدف ناخورده‌ای[1]

اقبال در اشعار و مقالات و سخنرانی‌های خویش پیوسته از دادگستری، سیاست‌مداری، همسرداری، عبادت، شجاعت، عدالت، تقوا، قضاوت و غنای طبع علی(ع) سخن می‌گوید و خدمات و اعمال علی(ع) «این ابرمرد تاریخ» راکه دوست و دشمن بدان معترفند تجلیل و تکریم می‌کند، از این روست «که نخستین منظومه‌ی اقبال به فارسی، سپاس جناب امیر نام دارد که در مناقب حضرت علی (ع) سروده و در مجلّه‌ی مخزن (ژانویه‌ی ۱۹۰۵ م) به چاپ رسیده و موجب اشتهار اقبال بین مسلمانان شبه قارّه‌ی هند و پاکستان گردیده است:

ای محو ثنای تو زبان‌ها — ای یوسف کاروان جان‌ها

ای ماحی نقش باطن من — ای فاتح خیبر دل من

ای سرخط وجوب و امکان — تفسیر تو سوره‌های قرآن[2]

اقبال به امام حسین (ع) و عاشورا هم توجّه دارد و از آن الهام می‌گیرد و می‌گوید: «حسین به ما تعلیم داد که با در نظرگرفتن این هدف بزرگ و مداوم، مرگ سرخ را که فردای زندگی ابدی ما را رقم می‌زند، با بینش انقلابی و قاطعیت بدون سکون انتخاب نماییم.

عاشورا به ما حسین‌وار زندگی کردن، حسین‌وار مردن و حسین‌وار جنگیدن حسین‌وار ایمان داشتن و شهادت را پذیرفتن و بالاتر از آن شهادت را با آگاهی انتخاب کردن و در مسیر رضای حق قرار دادن، آموخته است. آنجاست که با حق می‌میری و

---

۱. شهین دخت مقدم صفیاری، نقشی از اقبال، لاهور، ۱۹۹۰، ص ۳۴.

۲. همان، صص ۲۵ ـ ۲۶.

زندگی جاودانه‌ای را آغاز می‌کنی... او می‌گوید:

رمز قـرآن از حسـین آمـوختیم   زآتش او شعله‌ها انـدوختیم ...»[1]

همچنین «اقبال آگاهی خوبی از جامعه‌ی غرب داشت و با زیر و بم آن آشنا بود لذا با درک کامل، فرهنگ غرب را فاقد یک ایدیولوژی جامع انسانی می‌دانست و پیوسته یادآوری می‌شد که فرهنگ در مادّه‌پرستی غرق است و از روحانیّت و معنویّت دور مانده. از این روست که می‌گوید:

دانش افـــرنگیان غــارتگری   دیرها خیبر شد از بی‌حیدری»[2]

همان‌طور که اشاره شد «اقبال تنها جهت ادای تعبیرات شاعرانه و سخن‌پردازی شعر نمی‌گفت بلکه او شعر را وسیله‌ی بیان خویش قرار داده و معتقد است که شاعری ارث پیغمبری است به شرط این‌که باعث بیداری و ارشاد مردم بگردد و غرض وی از شعر بیان یک رشته افکار و عقاید اصلاحی و تربیتی و انقلابی و اجتماعی، دینی و سیاسی است که بتواند خاوریان بویژه مسلمانان را بیدار و آگاه از زیر یوغ استعمار و بردگی سیاسی و اقتصادی آزاد کرده مجتمع و مترقی و جهانگیر سازد... افکار شاعر از محیط سرچشمه می‌گیرد. اقبال نیز مولود عصر خویش بود و فکرش از زندگانی اجتماعی ملّی الهام یافته بود... اقبال پیامبر حرکت و عمل بود... او گفته است که «زندگی» جهد است و استحقاق نیست و یا اینکه:

در عمل پوشیده مضمون حیات   لذّتِ تـخلیق قـانونِ حـیات

اقبال عمل را مقصود حیات می‌داند ـ به عقیده‌ی وی حیات مبتنی بر فعّالیت مستمر است.»[3]

خلاصه این‌که اقبال از نظر سبک در عین عنایت به سبک عراقی و شاعران

---

۱. همان، ص ۵۴ و ۵۶ با مختصر تغییر.   ۲. همان، ص ۲۶.

۳. هنر و مردم (ویژه‌نامه‌ی ایران و پاکستان) ش ۲، آبان ۱۳۵۶، صص ۶۲ ـ ۶۳

برجسته‌ی آن، سبک خاص خود را دارد و از جهت درون‌مایه‌ی شعری همان‌طور که اشارت رفت در کنار مسائل دیگر بیدارگری و آدمگری را مقصود شعر می‌داند:

«شعر را مقصود اگر آدمگری است　　　شاعری هم وارث پیغمبری است

یا به قول مولانا غلام قادر گرامی:

در دیده‌ی معنی نگران حضرت اقبال　　　پیغامبری کرد و پیمبر نتوان گفت[1]

۱. سید مظفر حسین برنی. نقش اقبال در ادب پارسی ـ هند، ترجمهٔ مهدی افشار، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴، ص۱۰۶۷.

ای چراغ لاله

دکتر عبدالکریم سروش

ای درونت، درج رمـــــز ایـــــزدی | بـــازگو بـــا مـــا «رمـــوز بـــیخودی»
ای چـــــــراغ لاله در بـــــزم عـــجم | فـــــــیلسوف رزم و ســــردار قـــلم
ای بـــلند اخـــتر، خــــداونـــد کـلام | کـــــوکبا، تــــا بـــنده‌ی اقـــبال و نـــام
نـازم آن چشـمان کـه از حـق سـرمه‌یافت | پـــــرده‌های حـــال و فـــردا را شکـــافت
روزگـــــــار مـــا و فــــرزندان مـــا | دیــــــــده‌ای از روزن زنــــــدان مـــا
دیــــدی آن فـــرزانـــه مـــردِچیره دست | آنکـــــه زنـــــجیر غـــلامان را شکست[1]
آن بـــراهـــیمی کـــه بـــا ضـــرب کـــلیم | مـــــی‌شکافد فـــرقِ دیـــوان را دو نـــیم
ایــــنک آن گُـــــردِ دلاور آمـــده است | ایـــنک آن خـــورشید خـــاور آمـده است
رســــتخیزی در عـــــجم انـــــداخـــته | افســــرِ ســـــلطانِ جــــم انـــــداخـــته
آنکـــه بـــانگش تـــا در ایـن ایـوان فـتاد | لرزه‌هـــــا بــــــر آدمـــی خـــواران فـــتاد

---

۱. اشاره و تلمیح به شعر زیبا و مشهور اقبال:

می‌رسد مـردی کـه زنـجیر غـلامان بشـکـند | دیــــده‌ام از روزن دیـــوار زنـــدان شــــما

نیز «رموز بیخودی» و «ضرب کلیم» به نام کتابهای اقبال هم اشاره دارد.

«آتش است این بانگ نای و نیست‌باد هرکه این آتش ندارد نیست باد»[۱]

* * *

آفتابا، سر فرو بردی به غرب لیک جز عبرت چه آوردی ز غرب؟[۲]
جسم حکمت را ستاندی زان دیار روح حکمت را به «رومی» وامدار
چون‌که از رومی گران شد هوش تو هرچه زان پس در کشیدی، نوش تو!
«خُسم که از دریا درو راهی بود پیش او جیحون‌ها زانو زند»[۳]
ای مهین پورِ جلیلِ مولوی هم جلالی، هم حُسامِ دین توی
سیف حقّی، آفتاب روشنی گرچه از مغرب زمین رو می کنی
«داد جاروبی به دستت آن نگار گفت از دریا برانگیزان غبار»[۴]
خود تو دریا بودی ای توفان مآب کی غبار مغربت گردد حجاب؟
بود صد ماهت نهان در هر نگاه کی خسوف مغربت سازد تباه؟
جرعه‌های ناب انوار جلال باده‌های عافیت سوزِ زلال
خمر آتشناک، ز آتشدان غیب درکشیدی از کف مردانِ غیب
«ای فلک پیمای چست چست خیز چونکه خوردی جرعه‌یی بر مابریز»
«خو نداریم ای جمال مهتری که لب ما خشک و تو تنها خوری»[۵]

* * *

چون بهاری در زمستان آمدی هوش بودی، سوی مستان آمدی
چون ز احیای شریعت دم زدی آتش اندرجان نامحرم زدی
آن دلیری‌ها که در بانگ تو بود کی تواند گوش نامحرم شنود؟
اهل ایمان خفتگان بودند و خام ظلم و ظلمت سایه گستر بر تمام

---

۱. این بیت بیت از مثنوی مولانا جلال الدین است.
۲. اشاره به این بیت از اقبال:
گرچه دارد شیوه‌های رنگ رنگ من به جز عبرت نگیرم از فرنگ
۳. از مثنوی مولانا جلال الدین.
۴. از دیوان شمس: داد جاروبی بدستم آن نگار... .
۵. این دو بیت از مولانا جلال الدین است.

زخم صد نامردمی برجان و تن | پر ز اغیار و تهی از خویشتن
تلخ کامان از ستمکارانِ دهر | خسروان افتاده در زندانِ دهر
پیش دریاها نشسته خشکْ لب | وز درون تبّت یداگویان و تَبْ
رهزنان کفر کیشِ دیو خو | آدمی خوارانِ مست زشترو
دشمن بیرون و دزدِ خانگی | پنجه در فرهنگ و در فرزانگی
جامه‌یی از نور پوشیدی چو رعد | بر مسلمانان خروشیدی چو رعد
«کای ز خود پوشیده خود را بازیاب» | در مسلمانی حرام است این‌حجاب[1]
مسلم و بازیچه‌ی بازیگران؟ | بنده‌ی یزدان و بند دیگران؟
هین خروش آرید، خاموشی بس است! | خود فروشی، خودفراموشی بس‌است!
چند نقش دیگران گیرم به خویش | محرم بیگانه، نامحرم ز خویش
کی شوم آیینه؟ کی باشم چو موم؟ | من بهارم، نقشگر برخاک و بوم
خشمت اندر سینه‌ها مسکن گرفت | غاصبان را شعله در خرمن گرفت

* * *

ای جلال‌الدّین دوران راست خیزا! | رستخیزی بین تو پیش از رستخیز
سوختی بهر جوانان لاله‌وار | لاله‌ها در سوگشان بین داغدار[2]
عبرت اسلام در خون زنده بین | قصّه‌های عشق مجنون زنده بین
صدهزاران آفرین برجان تو | بر روان پیر معنی دان تو
ای صبا ای پیک دور افتادگان | شوق ما را تا مزار او رسان[3]

---

۱. این بیت از اقبال لاهوری است.
۲. اشاره به این بیت از اقبال:
چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما | ای جوانان عجم جان من و جان شما
۳. این بیت با مختصر تصرفی، از اقبال لاهوری است. سخن اقبال دربارهٔ سید شهیدان، حضرت حسین بن علی علیه‌السلام است و بیت چنین است:
ای صبا ای پیک دورافتادگان | اشک ما را بر مزار او رسان

چراغ لاله

سپیده کاشانی

ای چراغ لاله چون خورشید تابد نام تو
می‌وزد در گلستان شعر ما پیغام تو

سرفراز از توست لاهور ای بلند اقبال ما
کاین چنین شد مرکبِ اقلیم عرفان رام تو

ای خوش آن مرگی که عمر جاودان دارد زپی
ای خوش آن آغاز و آن شورآفرین فرجام تو

بسته‌ای چشم جهان بین برجهان و ای دریغ
شد ادب در سوگ از معراج بی هنگام تو

آشیان تا سدره بردی ای همای قاف عشق
خاک گر بگرفت در آغوش خود اندام تو

حافظ ارنقد سخن چون قند تا بنگال برد
این زمان ایرانیان نوشند شهد از جام تو

گرچه گل‌های «عجم» شد پرپر از بیداد خصم
آورد پیک صبا برخاکشان پیغام تو

دفتر دل‌های ما بگشای تا در فصل خون
ناله خیزد از درون تربت آرام تو

کن گذر بر مشهد عشّاق توحید این زمان
تا که دامن دامن اختر ریزد اندرگام تو

هان «سپیده» شرح غم با پیر لاهوری مگوی
غم مخور، فجر آفرین شد، لاله‌گون ایّام تو

اینک ای علّامه، ای اقبال، ای مرد سخن
شد معطّر مُلک عرفان از شمیم نام تو...



بزرگداشت اقبال در دانشگاه فردوسی مشهد

(مشهد ۱۵ آذر ۱۳۶۸ خورشیدی / ۱۹۸۹ میلادی)

به کوشش شادروان دکتر محمد کاظم خواجویان، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی مشهد (دانشگاه فردوسی مشهد) همایش یک روزه‌ای در نیمه‌ی آذرماه ۱۳۶۶ برای بزرگداشت علّامه اقبال لاهوری برگزار کرد. این همایش در سالن فردوسی دانشکده‌ی ادبیات برپا گردید و تنی چند از استادان و از آن میان دکتر عبدالکریم سروش درباره‌ی اقبال و شریعتی؛ دکتر محمد جاوید صبّاغیان درباره‌ی خودی و تعالی آن در نگاه اقبال و محمدحسین ساکت زیر عنوان اقبال، گزارشگر و ستایشگر فرهنگ ایرانی سخنرانی کردند. گزارشی از آن همایش جایی به چاپ نرسید. در اینجا دو سخنرانی از همایش دانشگاه فردوسی آورده می‌شود.

همچنین نگارنده به مناسبت آن همایش، کتاب **نامه‌ها و نگاشته‌های اقبال**، ترجمه‌ی دکتر عبدالله ظهیری را با ویراستاری و نگارش دیباچه‌ای نشرداد که اینک در دفتردومِ کتابی که فرارو دارید به چاپ رسیده است.

م. ح. س.

خودی و تعالی آن در نگاه اقبال*

دکتر محمد جاوید صبّاغیان

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد حُسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد
خبری رفت ز گردون به شبستان ازل حذر ای پردگیان پرده دری پیدا شد
آرزو بی‌خبر از خویش به آغوش حیات چشم واکرد و جهان دگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر تا ازین گنبد دیرینه دری پیدا شد[1]

اگر در این غزل که یکی از طُرفه‌ترین حُلّه‌های تنیده از دِل بافته از جانِ[2] ساخته از

---

*. سخنرانی در بزرگداشت اقبال لاهوری، تالار فردوسی دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دکتر علی‌شریعتی (مشهد)، ۱۵ آذر ۱۳۶۸، چاپ شده در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۲، س ۲۴، تابستان، ۱۳۷۰، صص ۲۵۳ ـ ۲۶۶.

۱. اقبال لاهوری، کلیّات اشعار فارسی، با مقدّمه‌ی احمد سروش، چاپ دوم، بی‌تا، انتشارات کتابخانه‌ی سنائی. ص ۲۱۵. ابیاتی که از این پس درین مقاله نقل می‌شود از همین مأخذ است.

۲. اقتباسی است از بیت:

با کاروان حُلّه برفتم ز سیستان با حُلّه‌ای تنیده ز دل بافته ز جان

که بیت مطلع قصیده‌ی معروفی است از فرخی سیستانی.

ایمانِ انسان نگرانه‌ی انسان شناسانه‌ی اقبال است تأمّل کنیم، در می‌یابیم که هسته‌ی مرکزی فکر اقبال که همان «خودی» و «بیخودی» و «انسانِ بخود» و «انسان بیخود» است در تمامی غزل، علی‌الاعم، و در شاه بیت آن، علی الاخص، نهفته است؛ یعنی در:

فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد

تعبیر خودی و بیخودی در زبان اقبال تعبیر «انسان» است در نگاه او از میان اهل نظر هر کس به زبانی از «من»ی ناشناخته[1] که در فراسوی مرز وجود محسوس آدمی مکنون است نشانی داده و سخنی گفته است. مولوی از آن جمله پایگاه این «من» را از دسترس هر پنداری فراتر می‌بیند و می‌گوید:

در وهم ناید ذات من، اندیشه‌ها شد مات من جز احولی از احولی کی دم زند اشراک من[2]

و همه‌ی جهان را در وصف آن سرگشته می‌یابد:

هم ساغر و هم باده سرمست از آن ساقی هم جان وجهان حیران، در جان و جهان من[3]

و حافظ چنین می‌گوید:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در خروش و در غوغاست[4]

از نظر اقبال این «من» همان «خودِ» راستین آدمی است که یگانه «خویش» آوندِ

---

۱. کتاب معروفِ انسان، موجود ناشناخته از دانشمند و نویسنده‌ی مشهور فرانسوی، دکتر الکسیس کارل، در جست و جوی همین «من» به قلم آمده؛ این کتاب را دکتر پرویز دبیری با ترجمه‌ی نسبةً روان و خوبی به فارسی درآورده است. نیز رجوع شود به دکتر علی شریعتی، اسلام‌شناسی، مشهد، چاپ طوس، ۱۳۴۷. صص ۷۸ ـ ۷۶؛ همچنین به: دکتر حسین رزمجو، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر ،تهران ۱۳۶۸، صص ۲۰ ـ ۱۱.

۲. رجوع کنید به جلال الدین محمّد مشهور به مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات وحواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ده جلد، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵، جزو چهارم، ب ۱۸۹۱۰.

۳. همان کتاب، ب ۱۹۷۸۳.

۴. خواجه شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان، تصحیح محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنی، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۲۰، ص ۱۷.

خدا در زمین است؛ همان که با شناختنش همه‌ی دغدغه‌های آدمی پایان می‌پذیرد. حقیقتی که امید و آرزو، توانایی و استواری، دانایی و آگاهی، و عشق و دوست داشتن، همه ویژگی آن است. اقبال که هر سه راه دیرینه‌ی معرفت بشری یعنی فلسفه و عرفان و دین را پیموده، اسلام را تنها راه دلارام شایسته‌ی ایصال بدین حقیقت می‌یابد؛ که دین درنگاه او یعنی همه چیز ؛ یعنی عقل به زلال‌ترین و عرفان به ناب‌ترین حقیقت آن. و پیمودن همه‌ی راه‌ها و بعد رسیدن به یک حقیقت و آن را بهینه و برینه یافتن، غیر ازدر گوشه‌ای نشستن و چیزی را ناسخته بالاترین گرفتن است؛ هر چند آن چیز بالاترین باشد.

در کتاب اسرار و رموزکه بیش از هر اثر اقبال انسان‌شناسی او مطرح می‌گردد، «خودی» در دو مرحله مورد ملاحظه و مداقه قرار می‌گیرد. در مرحله‌ی نخستین، خودی با همان معیارهای از قرآن دریافته‌ی از حدیث فهمیده‌ی اسلام‌شناسی بزرگ و دین‌باور ـ همچون اقبال ـ کشف و شناخته می‌گردد، و تربیت می‌شود، و می‌بالد. و در مرحله‌ی بعد، این خودی پرورده و متعالی هستی خود را آگاهانه و دلپذیر به جمع می‌سپارد و به جامعه تعلّق می‌یابد و در آن «بیخود» می‌گردد. کشف و شناخت همین «خودی» یعنی کشف و شناخت خود خدا[1] ؛ که پیامبر مکرّم اسلام گفت: من عَرف نفسه فقد عرف ربّه.[2]

خدا را که کسی نمی‌تواند از آن‌رو که بی‌نهایت است و مطلق ـ چنان که سزای اوست ـ بشناسد[3]. شناخت او به نظر عرفا با گسستن جمله‌ی عُلقه‌ها و زدودن همه‌ی زنگارهای دل میّسر می‌گردد تا این دل بتواند تجلّی‌گاه حق باشد. همچون سیمرغی که عطّار در آن تمثیل زیبا و جاودانه‌اش ـ در منطق الطّیر ـ ترسیم می‌کند برای مرغانی که از همه‌ی

۱. ر.ک، متفکّر شهید استاد مرتضا مطّهری، فطرت، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۶۹، ص ۱۶۵.
۲. ر.ک بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۶۷.
۳. اشاره است به این حدیث معروف نبوی: ما عرفناک حقّ معرفتک.

پیوندهای خود بریده‌اند و نماد انسان‌ها و سالکان حق‌جو هستند. بدین‌گونه که چون مرغان با پای اشتیاق و بال همّت می‌روند و می‌پرند سرانجام به جایی می‌رسند که سیمرغ را نمی‌یابند، امّا خود را می‌یابند که همان «سی مرغ»اند؛ که در محضر سیمرغ، و بر قاف معنی، خویشتن را باید دید. و همین خویشتن بینی است که اقبال از آن به «خودنگری» تعبیر می‌کند که بعد از «خودشکنی» ممکن می‌گردد. ورنه آن خودنگری پیش از خودشکنی، یک شرک آشکار است.

شایان ذکراست که در «بیخودی» اقبال، فردیّت «خود» همواره باقی می‌ماند؛ ازاین‌رو مسؤولیّت و تکلیف ـ که بارزترین خصیصه‌ی خودی ساخته و پرورده است ـ در این هنگام نه تنها از میان نمی‌رود، بلکه بس بزرگ‌تر و سنگین‌تر می‌گردد. این است که وقتی همین «خودی» به عنایت حق برای رسولان او شناخته می‌شود، همان مسؤولیّت، آنان را بیشتر به میان مردم می‌آورد و استوارتر و جان آهنگ‌تر می‌گویند: «مَن أصبَح و لم یَهتمَّ بأمور المسلمین فلیسَ بمُسلم»[۱].

اقبال می‌خواهد نخست هر فرد مسلمان را به سرچشمه‌ی پاک خورشید[۲] درون خویش رهنمون شود تا او غبار جهل و خرافه را از جامه‌ی جان خویش بشوید، آن‌گاه از وی انسان بخود و مستقلّی بسازد که آگاهانه بتواند در پهنه‌ی پیکار حیات نستود و پایدار بماند، سپس امّتی تشکیل دهد یک‌دل و یک‌زبان، همان‌گونه که پیامبر بزرگ در آغاز ظهور اسلام پدید آورد؛ ملّتی که قدرت، ایمان و آگاهی سه شاخصه‌ی بارز آن است.

این آرمان بلند اقبال است، امّا دریغا که «عصر او داننده‌ی اسرار نیست»[۳]

---

۱. حدیث مزبور در اصول کافی چنین آمده است: من أصبح لایهتم بامورالمسلمین فلیس بمسلم. (باب ۲۵۸. باب الاهتمام بامورالمسلمین و النّصیحة لهم و نفعهم).

۲. تعبیر مزبور اقتباسی است از مصراع دوم این بیت حافظ:

گر چه گردآلود فقرم شرم باد از همّتم   گر به آب چشمه‌ی خورشید دامن‌تر کنم

ر.ک: خواجه شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، همان مأخذ پیشین، ص ۲۳۸.

۳. اقبال لاهوری، همان مأخذ. ص ۶

و نغمه‌ی موزونِ سازِ فطرتِ نادر نوای او را کسی نمی‌شنود و حرف او را درنمی‌یابد. وی ناگزیر، و ناامید از حال، و البتّه سرشار از امید به مآل چنین می‌گوید:

ذرّه‌ام مهر منیر آنِ من است — صد سحر اندر گریبان من است
بس که عود فطرتم نادر نواست — همنشین از نغمه‌ام ناآشناست
انتظار صبح خیزان می‌کشم — ای خوشا زرتشتیانِ آتشم
نغمه‌ام از زخمه بی پرواستم — من نوای شاعر فرداستم[1]

اقبال راز «خودی» را دریافته و دیگرنمی تواند دل آسوده به کنجی بنشیند و دامن فراهم گیرد و فقط به فکر تن به سلامت بردن خویش بیفتد؛ یا در سوادی نان و نام مجال عمر را تنگ نماید و کُمیت زندگی را لنگ. وی بر این باور که: «هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم»[2] به راد تلاش و جهاد می‌افتد؛ تنها و یگانه با رسالتی پیامبرانه، چه:

شعر را مقصود اگر آدم‌گری است — شاعری هم وارث پیغمبری است[3]

او می‌خواهد آن راز را به عموم مسلمانان، و بیشتر از همه به مسلمانان ستم کشیده و رنج دیده‌ای که پیرامون خود او بودند، یعنی مسلمانان هند، بگوید و آنان را از آن حقیقت آگاه کند و به ارزش جوهر انسانی خویش آشنا نماید؛ زیرا می‌داند که تنها با این آگاهی و خود آگاهی است که ملّت او می‌تواند در برابر بیگانگان و استعمارگران ـ که قرن‌ها او را به بند کشیده‌اند ـ بپاخیزد و به دگرگونی کردن وضع اسفبار خویش بپردازد. مشیّت عالیه‌ی خداوند هم جز این نیست که: اِنَّ اللّٰه لایُغیِّر ما بقومٍ حتّی یُغَیِّروا ما بأنفُسِهم[4].

امّا، این «تغییر» چگونه حاصل تواند شد و آن ملّت چگونه پدید تواند آمد؛ برسان «برترانِ» مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون؟ نه، برگونه‌ی «صالحانِ» مدینه‌ی منوّره‌ی

---

۱. همان، صص ۶ـ۵.
۲. همان، ص ۲۳۶.
۳. همان، ص ۲۹۴.
۴. سورة الرّعد (۱۳) بخشی از آیه‌ی ۱۱.

محمّد(ص). اقبال معمار سترگ تجدید بنای اسلام است و می‌خواهد بر شیوه‌ی شهر آن پیام‌آور بزرگ «بنیان مرصوص»[1] ی بسازد که مصالحش «ایمان»[2] و «عمل»[3] و «تقوا»[4] و «علم»[5] است. و مگر «رُشد» و «فلان» و سعادت فرد و جامعه‌ای جز به باور و کار و پارسایی و آگاهی‌اش بستگی دارد؟ چقدر تصوّر انسان وجامعه‌ی دینِ باورِ تلاشگرِ پارسای آگاه برای اقبال ـ و هم هر آدم بیدار دل حقیقت‌طلبی ـ تسلّی بخش و شورانگیز است.

اقبال، چنان‌که گفتیم، تجسّم خارجیِ این همه را در شخص پیغمبر اسلام و در جامعه‌ی او یافته[3] است؛ از این‌رو می‌خواهد نخست خفتگان دیرینه‌ی شهرِ افِسوسِ[4]

---

۱. اشاره است به آیه‌ی: انّ اللّه یحبّ الذین یقاتلون فی سبیله صفّاً کأنّهم بنیانٌ مرصوص. سورة الصّف (۶۱) آیه‌ی۴.

۲. و ۳ و ۴ و ۵. چهار «خطّ» ارزشی اسلام است. در نگاه قرآن معیار ارزش‌ها «ایمان و عمل صالح» است که در آیات بسیاری بدان اشاره شده؛ از جمله در: و بشّرالذین آمنوا و عملوا الصّالحات انّ لهم جنّات تجری من تحتها الانهار کلّما رُزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذی رُزقنا من قبل و أُتُوا به متشابهاً و لهم فیها ازواج مطهرةٌ و هم فیها خالدون. سورةالبقره (۲) آیه‌ی ۲۵.

معیار ارزشی دیگر «تقوا» است: یا ایّها النّاس انّا خلقناکم من ذکر و أُنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرمکم عنداللّه اتقیکم ان‌اللّه علیم خبیر. سورة الحجرات (۴۹) آیه‌ی ۱۳.

و دیگر «علم»: قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون. سورة الزّمر (۳۹) بخشی از آیه‌ی ۹.

۳. اشاره است ب: لقدکان لکم فی رسول اللّه أُسوةٌ حسنةٌ لمن کان یرجوا اللّه و الیوم الآخر و ذکر اللّه کثیرا. سورة الاحزاب (۳۳) آیه‌ی ۲۱.

و به: و کذلک جعلناکم أُمّةً وسطاً لتکونوا شُهداءَ علی النّاس و یکون الرسول علیکم شهیداً. سورة البقرة(۲) پاره‌ای از آیه‌ی ۱۴۳.

۴. اشاره است به: افسوس (Ephesus)، شهر قدیم یونانی که نزدیک ساحل دریای اژه دامن گسترده بود. این شهر یکی از ۱۲ شهر یونیا بود و شهری پُر رونق که بتصرّف ایران، اسکندر مقدونی، و رومی‌ها درآمد. پیش از مسیحیّت به واسطه‌ی معبد دیانا (آرتمیس) (یکی از عجایب سبعه) شهرت تمام داشت. طبق روایات اسلامی، غار اصحاب کهف در همین شهر بود و اروپاییان اصحاب کهف را «هفت‌تن خفتگان شهر افسوس» می‌نامند. سومین شورای جامعی که برای رسیدگی به مذهب نسطوری در این شهر شرک تشکیل یافت چنین رأی داد که مریم را می‌توان «مادر خدا» خواند، زیرا خدا و مسیح یک شخصیّت هستند. رجوع شود به: غلامحسین مصاحب (به سرپرستی)، دائرة‌المعارف فارسی، ذیل: «افسوس» نیز رک: دکتر محمّد جعفر یا حقّی، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، ذیل کلمه‌ی مزبرو نگارنده‌ی این سطور از شکل ظاهری کلمه‌ی افسوس، ایهاماً، به واژه‌ی «افسوس» ـ که به معنیِ دریغ است ـ نیز نظر داشته است.

خویش را برآشوبد، سپس با آنان و در میان آنان بر انگاره‌ی آن «نمونه»های والا طرحی نو در اندازد و جامعه‌ای پدید آرد که سزاوار زمین و زمانِ او باشد. این است که به مخاطب‌های خویش از «خودیِ» آنان سخن می‌گوید و ازین که نظام عالم و تسلسل و استمرار حیات به «خودی» و استواری آن مربوط می‌گردد:

پیکر هستی ز آثار خودی است — هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد
وانمودن خویش راخوی‌خودی‌است — خفته در هرذرّه نیروی خودی است
چون حیات عالم از زور خودی است — پس به قدر استواری زندگی است[1]

و این که حیاتِ خودی به آرزو و آفریدن آن و هدف داشتن آدمی باز بسته است:

زندگی درجستجو پوشیده است — اصل او در آرزو پوشیده است
آرزو را در دل خود زنده‌دار — تا نگردد مشت خاک تو مزار
از تمنّا رقص دل در سینه‌ها — سینه‌ها از تاب او آیینه‌ها
دل ز سوز آرزو گیرد حیات — غیر حق میرد چو او گیرد حیات
آرزو هنگامه آرای خودی — موج بی‌تابی ز دریای خودی
ای ز راز زندگی بیگانه خیز — از شراب مقصدی مستانه خیز[2]

و این که خودی با عشق و محبّت استحکام می‌پذیرد. عشق نیروی خودی را تقویت می‌کند و آدمی را آماده‌ی صعود بر ستیغ رفیع کمال می‌سازد:

نقطه‌ی نوری که نام او خودی است — زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبّت می‌شود پاینده‌تر — زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
فطرت او آتش اندوزد ز عشق — عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ وخنجر باک نیست — اصل عشق از آب و باد و خاک نیست

---

۱. اقبال لاهوری، همان کتاب، صص ۱۲ ـ ۱۱.
۲. همان، صص ۱۴ ـ ۱۳.

خاک نجد از فیض او چالاک شد　　　آمد اندر وجد و برافلاک شد[۱]

و این که خودی با سؤال و درخواست از دیگران و اظهار نیاز به آنان ضعیف و سخیف و ناتوان و تباه می‌گردد:

ای فراهم کرده از شیران خراج　　　گشته‌ای رو به مزاج از احتیاج

فطرتی کو بر فلک بندد نظر　　　پست می‌گردد ز احسان دگر

از سؤال، آشفته اجزای خودی　　　بی تجلّی، نخل سینای خودی

مشت خاک خویش را از هم مپاش　　　مثل مه رزق خود از پهلو تراش[۲]

و این که تربیت و تکامل خودی سه مرحله دارد: مرحله‌ی نخست اطاعت بی‌چون و چرای احکام و فرایض دینی است؛ چه تاخودی به کمال نرسیده آدمی از تشخیص حقیقت ناتوان است؛ از این‌رو اطاعت کردن در این مقام در واقع تسلیم شدن به «جبر»ی است که طبیعت و سرشت آدمی را نیک می‌شناسد و سود و زیان او را خوب می‌داند. این معنی را اقبال بامثال‌های حسّی زیبایی خاطر نشان می‌سازد:

در اطاعت کوش ای غفلت شعار　　　می‌شود از جبر پیدا اختیار

ناکس از فرمان پذیری کس شود　　　آتش ارباشد زطغیان خس شود

باد را زندان، گلِ خوشبو کند　　　قید، بو را نافه‌ی آهو کند

سبزه بر دین نمو روییده است　　　پایمال از ترک آن گردیده است

شکوه سنج سختی آیین مشو　　　از حدود مصطفی بیرون مشو[۳]

مرحله‌ی دوم، ضبط نفس و خویشتن‌داری آگاهانه‌ی آدمی است؛ زیرا:

---

۱. همان، صص ۱۵ ـ ۱۴. بیت آخرین، یادآور این بیت مولوی است:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد　　　کوه در رقص آمد و چالاک شد

رجوع شود به، جلال الدین محمّد بلخی، مثنوی، چاپ دکتر محمّد استعلامی، کتابفروشی زوّار، تهران ۱۳۶۰، دفتر اول، ص ۱۰.

۲. اقبال لاهوری، همان ماخذ، صص ۱۹ ـ ۱۸.

۳. همان، صص ۳۰ ـ ۲۹.

هر که برخود نیست فرمانش روان — می‌شود فرمان‌پذیر از دیگران
هر که حق باشد چو جان اندرتنش — خم نگردد پیش باطل گردنش[۱]

و واپسین مرحله، نیابت الهی انسان است و شایسته گردیدن او برای جانشینی خدا در زمین که بعد از رشد و تعالی خودی در دو مرحله‌ی پیشین حاصل می‌گردد. در این مقام:

گر شتربانی جهانبانی کنی — زیبِ سر تاجِ سلیمانی کنی
تا جهان باشد جهان آرا شوی — تاجدار ملک لایبلی شوی
نایب حق در جهان بودن خوش است — بر عناصر، حکمران‌بودن‌خوش‌است
نایب حق همچو جان عالم است — هستی او ظلّ اسم اعظم است
صد جهان مثل جهان جزو و کل — روید از کشت خیال او چو گل
نوع انسان را بشیر و هم نذیر — هم سپاهی، هم سپهگر، هم امیر
طبع موزون بند فطرت خون شود — تا دو بیت ذات او موزون شود[۲]

امّا نمونه‌ی کامل «نایب خدا» در زمین و اُسوه‌ی خودی متعالی در نگاه اقبال پیغمبر و خاندان اوست. بیهوده نیست که برخی از اقبال شناسان حتا از میان همه‌ی شاعران امروز شیعی، شعر اقبال را درباره‌ی خانواده‌ی پیغمبر عالی‌ترین اثر، هم از لحاظ فکر، هم به لحاظ شدّت اخلاص، هم از حیث منطق و هم از لحاظ ارزش ادبی دانسته‌اند[۳]. این سخن اقبال است درباره‌ی علی بزرگ:

مسلم اوّل شه مردان علی — عشق را سرمایه‌ی ایمان علی
از ولای دودمانش زنده‌ام — در جهان مثل گهر تابنده‌ام
زمزم ارجو شد، ز خاک من ازوست — می اگر ریزد، ز تاک من ازوست
قوّت دین مبین فرموده‌اش — کاینات آیین‌پذیر از دوده‌اش

---

۱. همانجا و همان صفحه. ۲. همان، صص ۳۳ ـ ۳۱.
۳. ر ک، دکتر علی شریعتی، ما و اقبال، انتشارات حسینیه‌ی ارشاد (مجموعه‌ی آثار ۵) چاپ اول، ص ۱۵.

مرسِل حق کرد نامش بوتراب — حق یداللّه خواند در امّ الکتاب
هر که دانای رموز زندگی است — سرّ اسمای علی داند که چیست
شیر حق این خاک را تسخیر کرد — این گِل تاریک را اکسیر کرد
مرتضا کز تیغ او حق روشن است — بوتراب از فتح اقلیم تن است
هر که در آفاق گردد بوتراب — بازگرداند ز مغرب آفتاب
از خود آگاهی یداللّهی کند — از یداللّهی شهنشاهی کند
ذات او دروازه‌ی شهر علوم — زیر فرمانش حجاز و چین و روم
حکمران باید شدن بر خاک خویش — تا می‌روشن خوری از تاک خویش[۱]

و این ستایش اوست از حضرت فاطمه(ع):

مریم از یک نسبت عیسی عزیز — از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نور چشم رحمة للعالمین — آن امام اوّلین و آخرین
آن که جان در پیکر گیتی دمید — روزگار تازه آیین آفرید
بانوی آن تاجدار هل اتیٰ — مرتضا، مشکل‌گشا، شیر خدا
پادشاه و کلبه‌ای ایوان او — یک حُسام و یک زره، سامان او
مادر آن مرکز پرگار عشق — مادر آن کاروان سالار عشق
آن یکی شمع شبستان حرم — حافظ جمعیّت خیرالاُمم
تا نشیند آتش پیکار و کین — پشت پا زد بر سر تاج و نگین
در نوای زندگی سوز از حسین — اهل حق حریّت‌آموز از حسین
سیرت فرزندها از امّهات — جوهر صدق و صفا از امّهات
مزرع تسلیم را حاصل بتول — مادران را اسوه‌ی کامل بتول
آن ادب پرورده‌ی صبر و رضا — آسیا گردان و لب قرآن سرا[۲]

و این نیز تجلیل شیفته وارش از مهتر شهیدان حسین(ع):

۱. اقبال لاهوری، همان مأخذ، صص ۳۴ ـ ۳۳.
۲. همان، ص ۱۰۳.

هر که پیمان با هوالموجود بست — گردنش از بند هر معبود رَست
مؤمن از عشق است و عشق از مؤمن است — عشق را ناممکن ما ممکن است
آن امام عاشقان، پور بتول — سرو آزادی ز بستان رسول
سرخ‌رو عشق غیور از خون او — شوخی این مصرع از مضمون او
چون خلافت رشته از قرآن گیسخت — حرّیت را زهر اندر کام ریخت
خاست آن سر جلوه‌ی خیرالأُمم — چون سحاب قبله، باران در قدم
بر زمین کربلا بارید و رفت — لاله در ویرانه‌ها کارید و رفت
بهر حق در خاک و خون گردیده است — پس بنای لا اله گردیده است
مدّعایش سلطنت بودی اگر — خود نکردی با چنان سامان سفر
سرّ ابراهیم و اسماعیل بود — یعنی آن اجمال را تفصیل بود
خون او تفسیر این اسرار کرد — ملّت خوابیده را بیدار کرد
رمز قرآن از حسین آموختیم — ز آتش او شعله‌ها اندوختیم
تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز — تازه از تکبیر او ایمان هنوز
ای صبا ای! پیک دورافتادگان! — اشک ما بر خاک پاک او رسان![1]

***

اینک خوشتر است پایان سخن را به دو نکته از حال و مقال اقبال اشارتی بکنم که به خصوص امروز برای ما عبرت‌آموز و شورانگیز است:

یکی به دمسازی و اُنس پیوسته‌ی اقبال با قرآن[2]. تا آنجا که وقتی در چند سال آخر زندگی‌اش نیروی بینایی خودش را از دست می‌دهد با همان اندک مایه توانِ دیدی که

۱. همان، ص ۷۵ ـ ۷۴.

۲. رجوع شود به، حضرت آیة اللّٰه خامنه‌ای، «متن سخنرانی جلسه‌ی افتتاحیه‌ی کنگره‌ی بین‌المللی علّامه اقبال لاهوری»، در شناخت اقبال، به کوشش دکتر غلامرضا ستوده، چاپ اول، مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۵. ص ۳۷.

دارد و صرف خواندن می‌تواند کرد، تنها کتاب «خواندنی»[1] خدا را می‌گشاید و قرآن می‌خواند؛ آن هم به گونه‌ای که بنابر توصیه‌ی پدرش گویی این کتاب برخودِ او نازل شده و با او سخن می‌گوید[2].

دیگر این که او که با کوله‌بار گران دانش غرب و شناخت کامل اندیشه‌ی آن به دیار خویش باز می‌گردد، آن‌گاه که دیگر یک شخصیّت بزرگ جهانی است و یک فیلسوف معروف در تاریخ فلسفه‌ی معاصر غرب به شمار می‌آید آگاهانه و با اخلاص چنین می‌گوید:

> درخشندگی علوم غربی عقلم را خیره نساخت و بصیرتم را از بین نبرد، زیرا چشمم را از آب‌های نهفته‌ی سرزمین «مدینه» شستشو کرده و آن را به منزله‌ی سرمه‌ی چشم قرار داده‌ام[3].

شگفتا مردا او، که «اقبالِ» مسلمانان بود.

* * *

در بامداد روز ۷۴/۲/۲ دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی دانشگاه فردوسی مشهد با همکاری کنسولگری پاکستان در مشهد آیین بزرگداشتی برای علّامه اقبال لاهوری برگزار کرد. پس از خوشامدگویی آقای دکتر محمدجعفر یاحقی، معاونت پژوهشی دانشکده، آقای کنسول پاکستان در مشهد درباره‌ی مقام علمی و اجتماعی اقبال سخن گفت.

آقایان دکتر حسین رزمجو و محمدعلی ناصح، استادان دانشکده، به ترتیب درباره‌ی «عظمت و محبوبیّت اقبال از نظر ما ایرانیان» و «اقبال و اندیشه‌ی وی» سخنرانی کردند. خواندن شعری از اقبال با آواز آقای قوام و شعرخوانی دو تن از شاعران مشهد یکی دیگر از برنامه‌های نیم‌روزه‌ی یاد شده بود.

در پایان، خانم پرفسور آنه‌ماری شیمل زیر عنوان «مفاهیم نور در جاویدنامه» به انگلیسی سخنرانی کرد که آقای حسن لاهوتی گزیده‌ای از آنها را به فارسی ترجمه کرد.

گزارش این مراسم و سخنرانی‌های ایراد شده در جایی به چاپ نرسیده است.

---

۱. برخی براین عقیده‌اند که قرآن، از آن‌رو قرآن نامیده شده که «کتاب خواندنی» است. رجوع شود به راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن،ذیلِ: قَرَأَ. نیز رک: دکتر محمود رامیار، تاریخ قرآن، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، صص ۲۳ ـ ۱۲.

۲. ر.ک: سیدغلامرضا سعیدی، اقبال‌شناسی، چاپ اول، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۳۸، صص ۱۱۳ ـ ۱۱۲.

۳. نگاه کنید به: دکتر محمّد رفیع‌الدین، اندیشه‌های اسلامی اقبال، ترجمه‌ی سیّد غلامرضا سعیدی، چاپ اول، تهران ۱۳۴۷، ص ۸

اقبال، گزارشگر و ستایشگر فرهنگ ایرانی

محمدحسین ساکت

۱. ریشه‌ها و پیشینه‌ها

فرهنگ ایرانی مانند خون در رگ‌های سرزمین کهن و شگفت‌آور شبه قارّه جاری بوده است. در اینجا از افسانه‌ها و گزاره‌های پیش از تاریخ، که پیوندهای سیاسی و فرهنگی ایران و هند را به روزگار راجه‌های هند باستان مانند کیشو، پسر مهراج؛ کیدراج؛ جِی چند و یاری خواهی پُروس دلهو از شهریاران افسانه‌ای مانند مینوچهر، افراسیاب، سام، پسر نریمان، و رستم قهرمان **شاهنامه** گره می‌زند، چشم می‌پوشیم. در واقع، پیوندهای روشن ایران و شبه قاره با کشورگشایی کورش کبیر (۵۵۸ـ ۵۲۹ پ. م) و داریوش اوّل (۵۲۱ ـ ۳۸۶ پ. م) در روزگار هخامنشیان آغاز می‌شود. از آغاز برپایی پادشاهی هخامنشیان در سده‌ی ششم پیش از میلاد، پیشاور، تاکسیلا (دره‌ی سند و رود مهران)، لاهور و مولتان به ایران وابسته بود و سده‌ها زیر تأثیر ایران و فرمان گزاری ایرانی قرار داشت.

دره‌ی سند، که مهران خوانده می‌شد، هفت رود مهم داشت. سرزمین سند در ریگ‌ودا «سپتاسندو» و در اوستا «هپتاهندو» نامیده می‌شد. از آنجا که در زبان اوستایی حرف سین ودایی (سانسکریت) به‌ها تبدیل می‌شد، با فرسایش زبانی کم‌کم واژه‌ی هپتا (هفت) از آغاز و حرف واو از پایان هپتاهندو افتاد و به چهره‌ی امروزی هند درآمد. پاکستان باختری امروز (کشور پاکستان) همان «هپتاهندو»ی اوستایی و «سپتاسندو»ی ودایی است.[۱]

سند از دیرباز با فرهنگ و تمدن ایرانی پیوند و بستگی داشت. آریاها نخست در سند سکونت یافتند و سپس به سوی دره‌ی گنگ و جمن، بخش خاوری، راه پیدا کردند. آنک، پدید آمدن ریگ ودا در ۱۲۰۰ پ. م. به دست آریاها و همانندی میان سرودهای این کتاب مقدّس با گات‌های اوستا، نشانگر نزدیکی و همبستگی دو تمدّن ایرانی و شبه قارّه است.

با لشکرکشی محمدبن قاسم، سپه سالار ولید اموی، در سال ۹۲ هـ / ۷۱۱ م از راه دریا به سند، فرمان روایی دویست ساله‌ی مسلمانان عرب در شبه قاره آغاز شد. یعقوب لیث صفّار (۲۵۳ ـ ۲۶۵ هـ) از سوی معتمد (۲۵۶ ـ ۲۷۹ هـ) و عمرو لیث، برادر یعقوب، از سوی معتضد (۲۷۹ ـ ۲۸۹ هـ) استاندار سند شدند. شبه قاره بیشتر، اسلام را از دست ایرانیان پذیرفت و از رهگذر زبان فارسی با آموزه‌های آن آشنا شد.

با نفوذ اسماعیلیان در سند و برپایی یک حکومت اسماعیلی، که از سوی خلیفگان فاطمی مصر پشتیبانی می‌شد، فرهنگ ایرانی در آن سامان رواج یافت. اگرچه با دستگیری ابوالفتوح داوودنصر اسماعیلی، فرمان روای مولتان، به دست سلطان محمود غزنوی در ۴۰۱ هـ کیش اسماعیلی به تنگنا افتاد، ولی زبان فارسی و فرهنگ ایرانی همچنان پیش رفت. به گفته‌ی ابن حوقل و استخری، در سده‌ی مردم در مولتان فارسی

---

۱. سیّدسبط حسن رضوی «سوابق تاریخی و روابط مادی و معنوی مردم پاکستان و ایران» در جعفر قاسمی تأثیر معنوی ایران در پاکستان، لاهور، اداره‌ی اوقاف پنجاب، مهر ۱۳۵۰، ص ۱۱۳.

می‌فهمیدند و در مکران به فارسی سخن می‌گفتند.

سبکتکین و پسرش محمود غزنوی شهرهای پیشاور، لاهور و مولتان را به چنگ آوردند. لاهور از سال ۳۱۸ هـ به پادشاهی غزنین پیوست. شاهزادگان غزنوی به شیوه‌ی شهریاران ایرانی در لاهور دربار با شکوهی برپا ساختند و شاعرانی مانند ابوالفرج رونی و مسعود سعد سلمان در آنجا به سرودن شعر می‌پرداختند. مسعود سعد پس از چندی به خشمِ پسر سلطان مسعود گرفتار آمد و به زندان افتاد. زندان سروده‌های مسعود سعد سلمان یادگار آن هنگام است.

امروز باور بسیاری از پژوهشگران بر این است که بیش و پیش از لشکرکشی سلطان محمود غزنوی به هند، زبان فارسی و فرهنگ و عرفان ایرانی از رهگذر عرفان و تصوّف و به ویژه به دست علی هجویری (م: ۴۸۱ هـ)، نامور به داتا گنج بخش، با نگارش **کشف المحجوب** (نگاشته‌ی میان ۴۵۰ و ۴۸۱ هـ در لاهور) به سرزمین سند راه یافت. شگفت این که غزنویان ترک نژاد بودند، ولی دلبستگی‌اشان به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی تا آنجا بود که دربار و خرگاه آنان از شاعران پارسی گو و دانشمندان فارسی نویس موج می‌زد.

اگر محمدبن وصیف سیستانی را در شمار نخستین شاعر فارسی گو بدانیم که در حدود ۲۵۱ هـ یعقوب لیث صفّاری را ستود و خراسان را نخستین کانون شعر فارسی بشماریم، لاهور نخستین کانون شعر و ادب فارسی در شبه قاره خواهد بود. ابوعبدالله روزبه نکتی لاهوری، که سلطان مسعود (۴۲۱ ـ ۴۳۱ هـ) را می‌ستود، نخستین شاعر فارسی گوی شبه قاره بود.

بدین گونه، زبان و شعر فارسی در شبه قاره پیشینه‌ی هزارساله دارد. گفتنی است که ابوالفرج رونی، که تا ۴۹۷ هـ زنده بوده است، نخستین شاعرفارسی گوی شبه قاره است که دیوان شعرش به ما رسیده است. **کشف المحجوب** هجویری هم نخستین کتاب نثر فارسی نگاشته شده در شبه قاره است. رابعه‌ی قزداری نخستین زنِ پارسی سرای شبه

قاره است که شعرهای صوفیانه او گیرا و خواندنی است. قزدار روستایی است در شهرستان جهلاوان بلوچستان پاکستان.

لاهور در سال ۵۲۸ هـ، با شکست غزنویان، به دست شهاب الدین غوری به چنگ خاندان غوریان (۵۸۲ ـ ۶۰۲ هـ) افتاد. پادشاهان مسلمان در ۵۸۸ هـ دهلی را گشودند.

پس از کشته شدن شهاب الدّین، قطب الدّین ایبک، پسرخوانده و غلام شهاب الدّین، در ۶۰۲ هـ در لاهور به تخت نشست و نخستین سلسله‌ی پادشاهان مسلمان را در شبه قارّه‌ی هند و پاک به نام «ممالیک» (جمع مملوک، غلامان) پایه گذاشت (۶۰۲ ـ ۶۸۸ هـ). از این پس، زبان فارسی از لاهور به شهرهای دیگر هند رفت و با آن که ممالیک مانند غزنویان ترک‌نژاد بودند، ولی شیفته‌ی زبان و ادب فارسی شدند.

امیرخسرو دهلوی (م: ۷۲۵ هـ) و امیرحسن دهلوی (م: ۷۲۷ هـ)، که به ترتیب سعدی و نظامی آن دو را ستوده‌اند، در دربار ممالیک هند به سر می‌بردند.

لاهور در سده‌ی هفتم کانون بزرگ و شکوهمند زبان و ادب فارسی بود. با یورش مغول به لاهور در سال ۶۳۹ هـ این شهر رو به ویرانی نهاد، ولی باردیگر در روزگار غیاث‌الدّین بلبن (۶۶۴ ـ ۶۸۵ هـ) رونق خود را باز یافت. جلال‌الدّین فیروزشاه (۶۸۹ ـ ۶۹۵ هـ) پایه‌گذار دودمان خلجیان (۶۸۹ ـ ۷۲۱ هـ) خود به فارسی شعر می‌سرود. تغلقیان هم که پس از خلجیان روی کار آمدند (۷۲۱ ـ ۸۱۷ هـ) و برای نمونه، از آن میان غیاث الدّین تغلق، همگی از رواج دهندگان و دلبستگان زبان فارسی بودند.

آمدنِ عارفانی، مانند سیّد شرف الدّین بلبل شاه ترکستانی (م: ۷۲۷ هـ) از ترکستان و میرسیّد علی همدانی (م: ۷۸۶ هـ) از ایران به کشمیر به گسترش زبان فارسی و فرهنگ ایرانی یاری شایان نگرشی کرد. میرسیّد علی همدانی انگیزه‌ی خویشاوندی شهاب الدّین کشمیری (۷۶۱ ـ ۷۸۰ هـ) و فیروزشاه تغلق، پادشاه دهلی (۷۵۲ ـ ۷۹۲ هـ) بود.

قطب الدّین (۷۸۰ ـ ۷۹۶ هـ)، جانشین شهاب‌الدّین که به فارسی شعر می‌سرود، با برپایی مدرسه، کتابخانه و خانقاه به رواج زبان و ادب فارسی و دین اسلام در آن

سامان یاری رساند.

خاندان لوریان (۸۵۳ ـ ۹۳۲ ه)هم به سهم خود زبان و ادب فارسی را در هند رواج دادند. اسکندر لودی به جای دهلی، آگرا را به پایتختی برگزید و هندیان را به فراگیری خط و زبان فارسی واداشت.

ظهیرالدّین بابر در ۹۲۴ ه لاهور را به چنگ آورد و در سال ۹۳۳ ه. ابراهیم لودی، واپسین پادشاه دودمان لودی را شکست داد و لاهور، دهلی و آگرا را گرفت. او پایه‌گذار سلسله‌ای شد که به نام‌های گورکانیان، چغتاییان، بابریان، تیموریان یا مغول کبیر خوانده شده است. اگرچه زبان مادری شاهان مغول هند ترکی چغتایی بود، ولی همگی به زبان فارسی دلبستگی و شیفتگی داشتند. بابر نویسنده و شاعر ترک زبان بود که **تزوک بابری** را به ترکی نگاشت، ولی جهانگیر **تزوک** خویش را به فارسی نوشت. گلبدن بیگم، دختر بابر، **همایون نامه** را به فارسی نگاشت. همایون (۹۳۷ ـ ۹۶۳ ه) به فارسی شعر می‌گفت.

همایون، پس از آن‌که به دست شیرشاه سوری در نبرد قَنّوج (۱۵۴۰ م) شکست خود، به قزوین، که در آن هنگام پایتخت ایران بود، گریخت و از سوی شاه تهماسب صفوی به گرمی پذیرایی شد. مهمان نوازی و خاطرات خوش سیزده سال زندگی همایون در ایران، بی گمان در ایرانی گردانیدن زندگی دربار مغولان هند اثر شگرفی نهاد.[1]

همایون به هنگام سرگردانی در ریگستان سند و پیش از رسیدن به ایران با حمیده بانو زناشویی کرد. بابادوست، پدر حمیده، مشهدی بود. اکبرشاه گورکانی فرزند همایون، از این زن ایرانی تبار است. از روزگار همایون به این سو، پای شاعران و دانشمندان ایرانی به هند باز شد.

اکبرشاه (۹۶۳ ـ ۱۰۱۳ ه)، بزرگ‌ترین شاه مغول هند، با کوشش فراوان و دلبستگی

---

۱. سید سبط حسن رضوی، پیشین، ص ۱۳۰.

بی کران به گسترش زبان و فرهنگ ایرانی دست یازید. خود او به فارسی شعر می‌سرود.
در دربار اکبرشاه تا ۱۶۰ شاعر می‌زیستند. عرفی (م: ۹۹۹ ه)، نظیری نیشابوری، ثنایی مشهدی، باباطالب اصفهانی و فیضی دکنی (م: ۱۰۰۳ ه) از آن میان درخور یادند.
جهانگیر (۱۰۱۴ ـ ۱۰۳۷ ه) به زبان فارسی شعر می‌سرود. طالب آملی، نظیری، نیشابوری، حیاتی گیلانی، شکیبی صفاهانی و ملّالطفی تبریزی در دربار جهانگیر بودند.

شاه جهان (۱۰۳۷ ـ ۱۰۶۸)، پسر جهانگیر، مانند پدر در پرورش شاعران فارسی سراکوشا بود. قدسی مشهدی (م: ۱۰۵۶ ه)، ابوطالب کلیم همدانی (م: ۱۰۶۱ ه) صائب تبریزی (م: ۱۰۸۱ ه) و دیگران در دربار این شاه ادب پرور می‌زیستند.
اورنگ زیب (۱۰۶۹ ـ ۱۱۱۸۱ ه) نسبت به شاعران بی مهری ورزید. عنوان ملک الشعرایی از دربار حذف گردید و شاعران ایرانی کمتر راهی هند می‌شدند. با این همه، شعر فارسی همچنان افتان و خیزان به زندگی خود ادامه داد. شاعران بومی مانند غنی کشمیری (م: ۱۰۷۷ ه)، ناصرعلی سرهندی (م: ۱۱۰۸ ه)، بیدل (م: ۱۱۳۴ ه)، سرمد کاشانی (م: ۱۰۷۱ ه) و غنیمت کنجاهی (م: ۱۱۰۷ ه) در زنده نگاه داری شعر و ادب فارسی کوشیدند.
زیب النساء بیگم، دختر اورنگ زیب که در شعر «مخفی» تخلّص می‌کرد، شیدا و شیفته‌ی زبان فارسی بود و خود به فارسی شعر می‌سرود. دیوان مخفی نشانگر طبع نازک و ذوق سرشار این شاهزاده است. ناگفته پیداست که شاعران فارسی گوی بومی هند مانند آرزو (م: ۱۱۶۹ ه)، روحی (م: ۱۱۵۲ ه)، سودا (م: ۱۱۹۵ ه)، درد (م: ۱۱۹۹ ه)، قانع تتوی (م: ۱۲۰۳ ه) و نورالعین واقف (م: ۱۱۹۰ ه) در راه زنده داری شعر فارسی رنج‌ها کشیدند.

بهادر شاه ظفر، واپسین پادشاه مغولان هند، مردی شاعر دوست بود که دیوانی به فارسی از او برجا مانده است و به اردو هم شعر می‌سرود. در روزگار او اسدالله خان

غالب (م: ۱۲۸۵ هـ)، مؤمن (م: ۱۲۶۸ هـ)، حسرتی و شیفته (م: ۱۲۸۶ هـ) به زبان فارسی وارد و شعر می‌گفتند. غالب دهلوی که نامبرداری‌اش بیشتر برای اردوسرایی است، درباره‌ی زبان فارسی می‌گوید:

فارسی بین تا ببینی نقش‌های رنگ رنگ　　　بگذر از مجموعه‌ی اردو که بی‌رنگ من است

فارسی بین تا بدانی کاندر اقلیم خیال　　　مانی و ارژنگم و آن نسخه ارتنگ من است

و یا:

بـود غالب عندلیبی از گلستان عجم　　　من ز غفلت، طوطیِ هندوستان نامیدمش

غالب با دلتنگی از حال و هوای هند می‌گفت:

غالب ز هند نیست نوایی که می‌کشم　　　گویی ز اصفهان و هرات و قمیم ما

در واقع، از روزگار عالمگیر اورنگ زیب به آن سو، خورشید زبان و ادب فارسی که تا ۱۲۵۳ هـ. زبان رسمی دربار و فرهیختگان آن سامان بود غروب کرد. با چیرگی انگلیسی‌ها (۱۲۷۳ ـ ۱۳۶۶ هـ / ۱۸۵۷ ـ ۱۹۴۷ م) بیگانگان، به بهانه‌ی جایگزینی زبان‌های بومی و محلی، کوشیدند تا زبان فارسی را ریشه‌کن سازند.

انگلیسی‌ها ۹۰ سال بر سرزمین شبه قاره فرمان راندند و با آن‌که زبان انگلیسی را به جای فارسی، جایگزینِ زبان رسمی و اداری آنجا کردند، ولی شعر و زبان فارسی همچنان به زندگی خود در این سامان ادامه داد. شاعران بنام و برجسته‌ای مانند غالب، حسرتی (م: ۱۲۸۶ هـ)، حسن مولتانی، شِبلی نعمانی (م: ۱۳۳۲ هـ)، عبیدی سهروردی (م: ۱۸۸۴ م)، آزاد جهانگیرنگری (م: ۱۹۰۷ م)، حالی، گرامی جالندری (م: ۱۹۲۷ م) و طغرایی (م: ۱۹۳۱ م) شمع شعر و زبان فارسی را فروزان نگاه داشتند.

لاهور کم کم روبه ویرانی نهاد. فرمان روایان داخلی مسلمان با پدیداری کشمکش و دودستگی ناتوان شده بودند. سیک‌ها از این دشمنی‌ها و ستیزها بهره بردند و حکومت‌های محلّی را از چنگ مسلمانان بیرون آوردند. سیک‌ها همه‌ی آثار باستانی و

تاریخی لاهور را ویران کردند و بلوچ‌ها را که از کابل به آنجا آمده بودند کشتند. سه حاکم سیک ملوک الطوایفی در لاهور تاخت و تاز کردند و این شهر را به سه بخش در آوردند. مسجد شاهی و دژ آن، با همه‌ی زیبایی و عظمت، به اصطبل تبدیل شد. هنگامی که انگلیسی‌ها به شبه قاره آمدند، بازهم قدرت در دست سیک‌ها ماند. بیشتر مسجدها و آرامگاه‌ها به پرسشگاه سیک‌ها تبدیل گردید. انگلیسی‌ها آثار به جا مانده را به یک سوداگر و دلّال فروختند.

با آمدن انگلیسی‌ها، پیوند مسلمانان با نیاکانشان گسست و لندن و منچستر قبله‌ی آمال آنان گردید. صاحب منصبان و مشایخ زادگان شیفته‌ی غرب و غرب‌زدگی شدند و به جای پاسداری از آثار و ارزش‌های سنّتی روبه غرب آوردند و به کارهای حکومتی سرگرم شدند. خانقاه‌ها و زاویه‌ها ویران شده بود. پسر شیخ و فرزند نوّاب، اکنون «خان بهادر» گردید و مشایخ زادگان به راه پول پرستی افتادند. اینجا بود که مریدان سردرگم و شگفت زده شده بودند. به گفته‌ی اقبال:

قم باذن الله کهه سکتی تهی جو رخصت هوئی　　　خانقاهون مین مجاور ره‌گئی یا گور کن

«هنگامی که فرصتی پیش آمد و قم باذن الله صادر شد، در خانقاه دوکس پیش نبود: یا مجاوری که از ناچاری پناه آورده بود یا گورکن!» بدین گونه پیوند پاکِ خودسازی و اخلاق میان مرید و مراد جایش را به پول دوستی و دنیاپرستی داده بود. تصوّف به سراشیبی افتاده بود.

از سوی دیگر، با سستی و ناتوانی مسلمانان، نامسلمانان روز به روز نیرومندتر می‌شدند.

مبلّغان مسیحی از تهی‌دستی و بی سوادی مردم بهره‌ها گرفتند. آنان با ساختن بیمارستان، کتاب‌خانه، و کانون‌های فرهنگی در میان مردم رخنه کردند و راه را برای استعمار فرهنگی / سیاسی هموار ساختند. بیماران تهی‌دست و بچه‌های بی پدر مسلمان در مدرسه‌های مسیحیان راه می‌یافتند و شکار تبلیغی آنان می‌شدند. زن

مسلمانی که از دست ستم‌های شوهرش به این بیمارستان‌ها پناه می‌برد با مسیحی شدن می‌توانست به آسانی از شوهرش طلاق بگیرد. روزبه‌روز توده‌ی مردم از آغوش اسلام جدا می‌شدند و عالمان و واعظان با سخنرانی‌های‌شان کوشیدند تا از ارتداد مردم جلوگیری کنند، ولی هیچ اثری نداشت. اقبال لاهوری خود گواه این تیره روزی‌ها و گسست فرهنگی و درماندگی مردمش بود و هرگاه دلگیر می‌شد بر سر آرامگاه سیدعلی هجویری می‌رفت و از ستم دشمنان بانگ بر می‌آورد:

سیّد هجویر، مخدوم اُمم — مرقدِ او پیرِ سنجر را حرم
بندهای کوهسار آسان گسیخت — در زمینِ هند تخم سجده ریخت
خاک پنجاب از دم او زنده شد — صبح ما از مهر او تابنده شد
نوجوانی قامتش بالا چوسرو — وارد لاهور شد از شهر مرو
رفت پیشِ سیّد والاجناب — تا رُباید ظلمتش را آفتاب
گفت: محصور صفِ اعداستم — در میان سنگ‌ها میناستم
بامن‌آموز ای شهِ گردون مکان — زندگی کردن میان دشمنان
پیردانایی که در ذاتش جمال — بسته پیمان محبّت با جلال
گفت ای نامحرم از راز حیات — غافل از انجام و آغاز حیات
فارغ از اندیشه‌ی اغیار شو! — قوّت خوابیده‌ای بیدار شو!...

این بود که اقبال با دیدن وضع اندوهبار مادّی و معنوی مردم و به ویژه مسلمانان کشورش سخت تکان خورد و با اندیشه‌های روشن و گرم پویی‌های بی مانندش همه را تکان داد.

او نخست کوشید تا اندیشه و منش تصوّف را بازسازی کند، چون می‌دانست که تصوّف با سلسله‌های گوناگون و رنگارنگ خود در شبه قارّه و تأثیر تاریخی و فرهنگی‌اش می‌تواند در بیداری و توانایی مردم نقش بازی کند و آنان را از شیفتگی به غرب وارهاند و با میراث گذشته‌اشان پیوند و آشتی دهد.

اقبال در شعرهای فارسی و اردوی خود و نیز نوشته‌ها و نامه‌هایش مفهوم‌ها و برداشت تازه و سازنده‌ای از اصطلاحات و کاربردهای تصوّف نشان داد. او در «فقر» بی نیازی و سرشاری می‌دید، نه تهی‌دستی و گدایی:

در بقای خسروی درویش زی!　　دیده بیدار و خدا اندیش زی!

من فقیر بی‌نیازم، مشربم این است و بس　　مومیایی خواستن نتوان،شکستن‌می‌توان

و باز چه زیبا سرود که:

نه شیخ شهر، نه شاعر،نه‌خرقه‌پوش، اقبال　　فقیر راه‌نشین است و دل غنی دارد

هنگامی که اقبال از «صبر» سخن می‌گوید، در واقع گونه‌ای تمرین پایداری و پای‌ورزی است. «توکّل» در نگاه اقبال یعنی کوشش و جوشش و عزم و جزم با تکیه بر نیروی بی کران خدایی:

مؤمن از عزم و توکّل قاهر است　　گر ندارد این دو جوهر، کافر است

«رضا» در نگاه اقبال تسلیم بی چون و چرا و سپرانداختن در میدان کارزار زندگی نیست. احوال «قرب»، «محبّت»، «شوق»، «اطمینان»، «خوف»، «رجا»، «مشاهده» و «یقین» هرکدام برای اقبال مفهوم ویژه‌ای داشت.[۱]

اقبال بسیاری از این مفاهیم را وامدار آموزش‌های پیرو مرشد خود مولانا جلال‌الدین بلخی است؛ اگرچه در این راه، اندیشه‌ی دیگر عارفان و شاعران ایرانی نیز او را دستگیر بوده است.

اقبال در میان سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ م به نگارش رساله‌ی دکترای فلسفه زیر عنوان **سیر فلسفه در ایران** دست یازید. هنگامی اقبال در این باره به پژوهش و نگارش پرداخت که هیچ کتابی درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی ایرانی یا اسلامی نوشته نشده بود.

---

۱. نور احمدخان فریدی، «صوفیانه افکار و نظریات مین اقبال کی مجدّدانه تصرفات» مقالات اقبال عالمی کانگرس، ۲ ـ ۸ دسامبر ۱۹۷۷، لاهور، ج ۴ (اردو)، صص ۱۲۳ ـ ۱۴۱.

دلبستگی اقبال به فلسفه‌ی باستان و فلسفه‌ی اسلامی / ایرانی از گزیدن موضوع پایان نامه ی دکترای خود پیداست. از یاد نمی‌بریم که اقبال نخستین کسی بود که فلسفه‌ی حاج ملّاهادی سبزواری (م: ۱۲۹۵ه) را به غربی‌ها شناساند و از ارزش والای فلسفه‌ی صدرالدین شیرازی سخن گفت.

اقبال در یادداشت‌هایی پراکنده زیر عنوان **اندیشه‌های پراکنده** *(Stray Thoughts)*، (لاهور ۱۹۶۱ م) درباره‌ی سترگی و اهمیّت؛ و اثر گشوده‌شدن ایران به دست مسلمانان عرب چنین نوشت:

> اگر از مهم‌ترین رویداد تاریخ اسلام از من بپرسید، بی درنگ از فتح ایران یادخواهم کرد. جنگ نهاوند عرب‌ها را به کشوری زیبا رساند، نه تنها به تمدّنی باستانی بلکه به مردمی که توانستند از تار و پود آریایی و سامی تمدّنی آمیخته و جامع‌تر پدید آورند. تمدّن اسلامی مانند کودکی است که زیبایی و لطافت مادر آریایی (ایران) و درشتی پدرسامی (عرب‌ها) را داراست. بدون گشودن ایران، تمدّن اسلامی چنین جامعیّتی نمی‌یافت. کوتاه سخن آن که تمدّن ایران همان اندازه فرهنگ ما مسلمانان را غنی‌تر ساخته است که تمدّن یونانیان فرهنگ رومیان را.

گذشته از آن اقبال در **سیر فلسفه در ایران** درباره‌ی زرتشت و دین بهی سخن گفته است. اقبال در **جاویدنامه** از زرتشت، پیامبر ایران باستان، به نیکی یاد می‌کند. در «طاسین زرتشت» اهریمن از زرتشت گلایه می‌کند که او را خوار و زبون ساخته است.[1]

اهریمن از دست زرتشت و گفتار و رفتار پاک او شکار است:

از تو مخلوقاتِ من نالان چونی	**ازتو ما را فرودین مانندِ دی**
در جهان خوار و زبونم کرده‌ای	**نقشِ خود رنگین زخونم کرده‌ای**

۱. ظهیر احمد صدیقی، «زرتشت او در علّامه اقبال»، در یادنامهٔ اقبال، به مناسبت یکصدمین زادروز شاعر و فیلسوف شرق علامه محمد اقبال، به کوشش بهاءالدین اورنگ، لاهور، خانه‌ی فرهنگ ایران، صص ۹۹ ـ ۱۰۰.

زنده حق از جلوه‌ی سینای توست — مرگِ من اندر یدِ بیضای توست!

در پاسخ به پیشنهاد اهریمن که:

لیکن از پیغمبری باید گذشت — از چنین ملّاگری باید گذشت
خیز و درکاشانه‌ی وحدت نشین — ترک جلوت‌گوی ودرخلوت‌نشین!

زرتشت پاسخ می‌دهد:

نور: در پای است، ظلمت: ساحلش — همچو من سیْلی نزاد اندر دلش
اندرونم موج‌های بی قرار — سیل را جز غارتِ ساحل چه کار؟
نقشِ بی رنگی او را کس ندید — جز به خوانِ اهرمن نتوان کشید...
راه حق با کاروان رفتن خوش است — همچو جان اندر جهان رفتن خوش است

از کتاب **علم الاقتصاد** اقبال که بگذریم، در هیچ کدام از سروده‌ها و نگاشته‌های فارسی و اردوی او نیست که نام و نشانی از مولانا محمدبلخی نامور به رومی (م: ۶۷۲ ه) نبینیم. این مولاناست که به خواب او می‌آید و دست او را می‌گیرد و اسرار و رموز را به او می‌آموزد:

شراری جسته‌ای گیر از درونم — که من مانند رومی گرم خونم
چو رومی در حرم دادم اذان من — از آن آموختم اسرار جان من
به دور فتنه‌ی عصر کهن: او — به دور فتنه‌ی عصر روان: من

یا:

راز معنا مرشد رومی گشود — فکر من بر آستانش در سجود

جاویدنامه از آغاز تا پایان بازتاب راهنمایی‌های حکیم بلخ است:

پیر رومی، مرشد روشن ضمیر — کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب — خیمه را از کهکشان سازد طناب

نـــور قـــرآن در مـــیان سینه‌اش　　　جـــام جـــم شـرمنده از آیـینه‌اش
از نـــی آن نـــی نـــواز پـــاکـــزاد　　　بـــاز شـــوری در نـهاد مـن فـتاد

اقبال در واپسین سال‌های زندگی تنها دو کتاب می‌خواند: قرآن و مثنوی و از خواندن دیگر نگاشته‌ها دست کشید.[1]

زبان فارسی برای اقبال به اندازه‌ای گیرا و مهم است که آن را تا ستاره‌ی مریخ بالا می‌برد:

پـــیرمردی ریش او مـــانند بـــرف　　　سال‌ها در علم و حکمت کرده صرف
آشـــنای رســـم و راه هـــر طـــریق　　　آشکـــار از چشـــم او فکـــر عـمیق
آدمی را دید و چـون گـل بـرشکفت　　　در زبـــان طـــوسی و خـــیّام گـفت
«پیکرِ گـل، آن اسـیر چـند و چـون　　　از مـــقام تـــحت و فـوق‌آمد بـرون
خـــاک را پـــرواز بـــی طـیّاره داد　　　ثـــابتان را جـــوهرِ ســـیّاره داد
نطق و ادراکش روان چـون آب جـو　　　مـــحو حـــیرت بـــودم از گـــفتار او
این هـمه خـواب است، افسـون‌گری　　　بـــرلب مـــرخـــیان حـــرف دری؟

بلندی و والایی اندیشه‌ی اقبال جز در قالب زبان فارسی نمی‌گنجید:

پـارسی ار رفـعت انـدیشه‌ام　　　درخورد بـا فـطرت انـدیشه‌ام

او که روش گفتار فارسی را بر زبان مادری‌اش ـ اردو ـ برتری می‌دهد به خواننده‌ی فارسی زبان و ایرانیان سفارش می‌کند که بیشتر به محتوای شعرش بنگرد تا قالب آن:

خرده برمینا مگیر ای هوشمند　　　دل به ذوق خُرده‌ی مینا ببند!

اقبال در غزل‌ها و دیگر سروده‌هایش یا به استقبال شعرهای شاعران بزرگ و نامبردار ایران، به جز خیام، رفته است یا برخی از مصرع‌ها و بیت‌های آنان را تضمین

---

۱. محمد ریاض، «تأثیر ایران در هنر و اندیشهٔ اقبال»، در تأثیر معنوی ایران در پاکستان، ص ۹۰.

کرده است.[۱]

اقبال به هنگام سفر به افغانستان در آغاز نوامبر ۱۹۳۳ م می‌خواست از راه هرات به ایران بیاید ولی تا قندهار بیشتر نیامد و نتوانست به آرزوی دیرین خود، دیدار از ایران، دست پیدا کند. اقبال از ایران بی‌خبر نبود. دکتر محمداقبال، استاد دانشگاه پنجاب و محمداکبر، که در ایران می‌زیست، کتاب‌ها و مطبوعات تازه‌ی ایران را به دست علّامه اقبال می‌رساندند. بدین گونه، اقبال از وضع سیاسی / اجتماعی / فرهنگی ایران آگاهی داشت. اقبال زبان فارسی را در مکتب و نزد سیّد میرحسین (شمس‌العلما) آموخت و سپس با شیفتگی و شورمندی و با سخت کوشی به مطالعه‌ی آثار نظم و نثر بزرگان ادب فارسی و شاگردی پرفسور آرنولد و نیکلسون پرداخت تا آنجا که توانست سروده‌هایی زیبا و سخت و استوار بیافریند. برای منتقدان ادبی شعرا و بسی دشوار است که در زیبایی و رسایی بتوانند شعرهای اردوی او را، که زبان مادری‌اش بود، بر سروده‌های فارسی‌اش برتری دهند.

اقبال نزدیک به ۱۵ هزار بیت شعر به فارسی واردو سروده است که دو سوم آنها یعنی ده هزار بیت به فارسی است. گمان نمی‌رود که اقبال می‌توانسته به فارسی سخن بگوید. این که در نشست دانشمندان کابل به فارسی سخن گفته است، بی گمان از روی نوشته بوده است. دکتر محمد ریاض سخنرانی فارسی اقبال را در کابل نشانه‌ی چیرگی او برزبان گفتاری فارسی می‌داند.[۲] اقبال دونامه به فارسی به استاد سعیدنفیسی نوشته است و دو دفتر شعر **پیام مشرق** و **زبور عجم** را برایش فرستاده است. از این دو نامه پیداست که اقبال نمی‌توانست فارسی را خوب بنویسد؛ شگفتا که با این حال چنین رسا و زیبا و استوار به فارسی شعر می‌سرود!

به گفته‌ی استاد محیط طباطبایی، رابیندرنات تاگور در هندوستان، گذشته از زبان مادری‌اش ـ بنگالی ـ از زبان انگلیسی برای بیان اندیشه‌ها و آرمان خویش بهره گرفت

---

۱. محمدریاض، پیشین، صص ۷۱ ـ ۱۱۲.   ۲. همان، صص ۷۷.

و به بلند آوازگی جهانی رسید. اقبال با آن که بر زبان انگلیسی چیرگی داشت، با ارادت و شیفتگی نسبت به مولانا جلال الدین بلخی، زبان شیرین فارسی را برگزید. او دفترهای شعرفارسی خود را یکی پس از دیگری بیرون داد. تا زبان فارسی در جهان برجاست نام اقبال برپا و پاینده خواهد ماند.[1] ستایش زبان فارسی و فرهنگ ایرانی از سوی اقبال از این بهتر وگویاتر امکان نداشت.

پیداست که آشنایی اقبال با شعر مولانا در کودکی و نوجوانی و سپس با مطالعه‌ی ژرف‌تر در جوانی چهره بست. شیخ عبدالعلی هروی، اندرزگو و آموزگار مشهدی، یکی از همنشیان پدر اقبال بود. شیخ عبدالعلی برای اندرزگری و جهانگردی به هند آمده بود. حاج میرزا مهدی پویایزدی، پیشوای دینی و رئیس انجمن ایرانیان پاکستان که با شیخ عبدالعلی دیدار و گفتگو داشت، بر آن بود که دلبستگی اقبال به دوستی خاندان پیامبر و شعر مولانا و مثنوی یادگار همنشینی و همگویی وی با شیخ عبدالعلی در کودکی بود.[2]

بعدها، اقبال در گرایش به فرهنگ اسلامی و با انتقاد خردورزانه از فرهنگ غرب، آرمان خواهی و نیروی امام علی (ع) را بر درک و دریافت افلاطون و رویکرد به غرب و غربی برتری می‌دهد. به سخن بهتر، اقبال عشق آمیخته به خرد را می‌پسندد نه خرد ناب و خشک را. او در ضرب کلیم می‌سراید:

میری لئی هی فقط زور حیدری کافی　　　تیتری نصیب فلاطون کی تیزی ادراک

«مرا تنها زور حیدری بسنده است؛ تیزی ادراک افلاطون بهره‌ی تو باد!»[3]

اقبال با دریغ و درد نابسامانی مسلمانان و گسستن از پیشینه و دیرینه‌اشان را به انتقاد می‌نشیند و با دلسوزی می‌سراید و آرزوی بی نیازی علی (ع) و قدرت عثمانی را در سر می‌پرورد، یعنی همدستی و یگانگی تشیّع و تسنّن را:

۱. سخنرانی استاد محمد محیط طباطبایی به مناسبت هشتمین سالگرد درگذشت اقبال در انجمن روابط ایران و هند، به نقل از مجله‌ی محیط، اردیبهشت ۱۳۲۴ ش / آوریل ۱۹۴۴ م، ص ۸.

۲. محمدحسین مشایخ فریدونی، اسرار خودی و رموز بی خودی، ص بیست و دو.

۳. صغری با نوشکفته، «سهم منقبت سرایی در درک فلسفه و فکر اقبال»، پاکستان مصوّر، آبان و آذر ۱۳۷۵، ص ۴۱.

حیدری فقرهی، نه دولت عـثمانی هـی   تم کو اسلامی سی کیا نسبت‌روحانی‌هی

«نه فقر حیدری داری، نه فرمان فرمایی ترکان عثمانی، تو را با گذشته‌ی روحانی‌ات چه پیوندی است؟»[1]

اقبال در آن روزها با آن همه ستایشی که از امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و امام حسین (ع) در شعر کرده بود، با پرسشی از سوی همشهریانش رو به‌رو شد که سنّی است یا شیعه؟ اقبال پاسخ نیکو و دندان شکنی داد: «من مسلمانم!» با این همه، شیدایی اقبال به خاندان پیامبر وامدار گرایش او به فرهنگ ایرانی / اسلامی اوست.

اگر به گذشته‌ی نه چندان دور شبه قاره نگاهی گذرا بیندازیم می‌بینیم که این سرزمین پهناور زیر نفوذ سیاسی / فرهنگی / اقتصادی بیگانگان قرار داشت. بارواج زبان انگلیسی و کوشش در گسستن پیوندهای پیشین مردم شبه‌قاره به وسیله‌ی استعمار انگلیس، زبان فارسی کهنه پرستی به شمار می‌آمد. مردم راهم به بردگی و زبونی کشانده بودند. اقبال در چنان محیطی و شرایطی به پاخاست و زبان فارسی را زنده کرد. در شعر «شکُر و شکایت» در **ضرب کلیم**، ضمن سپاسگزاری به درگاه خدا، از او گله می‌کند که چرا در چنین کشوری و سرزمینی او را به جهان آورده است:

ای خدا، من بنده‌ی نادان توام؛ تو را سپاس می‌گزارم که
مرا با نهان خانه‌ی لاهوت پیوند دادی
از خاک لاهور تا بخارا و سمرقند
دردل‌های مردم شور و ولوله‌ای پدید آورده‌ام
این تأثیر دم‌گیرای من است که به هنگام برگ‌ریزان نیز
مرغان سحر از همگویی من شاد و خرسندند؛
با این همه، این گلایه در دل من است که چرا مرا در سرزمینی به جهان‌آوری که

---

۱. همان، ص ۴۴.

مردمانش به بردگی تن داده‌اند و بدان خرسندند؟![1]

اقبال در چنان محیط و شرایطی توانست توجه بیش از ۴۰۰ میلیون جمعیّت شبه قاره را به زبان فارسی و گویندگان و سرایندگان بزرگی مانند فردوسی، مولوی، حافظ، عطار، سعدی و بابافغانی جلب کند و نشان دهد که پیوند و دلبستگی مردم هند به اصفهان، شیراز و تبریز بیش از کشش و گرایش آنان به لندن، پاریس و برلین است.[2]

بدین سان، به سروده‌ی علّامه علی اکبر دهخدا گزافه نخواهد بود که با ایرانیان هم دوشادوش برادران پاکستانی خود به اقبال بنازیم:

زان گونه که پاکستان با نابغه‌ی دوران — اقبال شهیرخویش، بر شرق همی نازد

زیبد وطن ما نیز برخویش همی نالد — و اندر چمن معنی چون سرو سرافرازد

زان روی که چون اقبال خواهد که سخن گوید — گنجینه‌ی قلب خود با گفته بپردازد

از بعد وطن تا شان، کس را به جز ایرانی — شایسته نبیند تا با وی سخن آغاز[3]

دُرهای ثمین خود در دُرجِ دری ریزد — از پهنه‌ی این میدان، جولان گهِ خود سازد

پیشینیان ما مثنوی مولانا را قرآن پهلوی خوانده‌اند. اکنون جا دارد که ما نیز آثار اقبال لاهوری را «مثنوی عصر حاضر» بنامیم و او را مجدّد ادبیّات فارسی بدانیم.[4]

اقبال به راستی می‌تواند پلِ همیشه پیوسته و ناگسستنیِ پیوند میان دوملّت ایران و پاکستان بماند و بپاید. در بخشی از پیام دکتر محمد مصدّق، نخست وزیر مبارز و ملّی ایران، که به مناسبت روز اقبال در تهران (فروردین ۱۳۳۲ ش / ۱۹۵۲ م) به وسیله‌ی ادیب السلطنه‌ی سمعیی خوانده شد، آمده بود:

---

۱. خواجه عبدالحمید عرفانی، ترجمهٔ فارسی ضرب کلیم و شرح احوال اقبال، کراچی، اقبال آکادمی، چاپ اول، آوریل ۱۹۵۷، ص ۱۶ (با اندکی تغییر).

۲. سخنرانی علّامه دهخدا در روز اقبال، تهران، ۱۳۳۱ ش / ۱۹۵۱ م، به نقل از خواجه عبدالحمید عرفانی، ترجمهٔ فارسی ضرب کلیم، صص ۲۱۱ ـ ۲۱۲.

۳. مقدّمه‌ی سعید نفیسی بر کتاب رومی عصر، نوشته‌ی خواجه عبدالحمید عرفانی.

۴. مقدّمه‌ی سعید نفیسی برکتاب رومی عصر، نوشته‌ی خواجه عبدالحمید عرفانی.

اقبال با انتخاب زبان فارسی برای بیان عقاید و ابراز مقاصد خود، خدمت بزرگی به دنیای فارسی زبان نمود و حقّ خود را در تمتّع از گفته‌های نغز سخن سرایان بزرگ ایران به نیکوترین وجهی ادا ساخته است. درست است که توجّه آن فیلسوف بزرک به بلندی نظر و عظمت فکر شعرای ایرانی او را مجذوب زبان شیوای فارسی ساخت، ولی نمی‌توان نادیده گرفت که وی به فکر و ادبیّات ما همان قدر اهمیّت می‌داد که برای اتّحاد دو ملّت دوست و برادر ارزش قایل بود. این است که ما برای اقبال در تحکیم روابط فرهنگی و تشیید علایق معنوی بین دو ملّت، که از دیرباز با هم پیوستگی عقلی و ذوقی داشته‌اند، سهم شایان تمجیدی قایلیم و مایه‌ی کمال خرسندی است که گویندگان و دانشمندان ایرانی حق‌شناسی خود را نسبت به این فیلسوف با ابراز علاقه‌مندی به آثار گران بهای او ادا می‌کنند. همان گونه که اقبال با برخورداری از نیروی الهام متفکّران ایرانی مباهات جسته و می‌گوید:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی
برهمن زاده‌ای رمز آشنای روم و تبریز است

ایران نیز به این پیوستگی به چشم احترام می‌نگرد. برای من مایه‌ی کمال مسرّت است که این پیام را وسیله‌ی شرکت خود در این جشن قرار دهم و سعادت و کامیابی روز افزون برای دو ملّت دوست و برادر آرزو کنم.[1]

تصوّف از رهگذر ایران به شبه قاره پا گذاشت. سیّد علی هجویری یکی از نخستین صوفیانی بود که با آمدن غزنویان به شبه قاره از ایران به این سرزمین آمد، ولی هیچ سلسله‌ی صوفیانه‌ای بنیاد ننهاد.

سلسله‌ی چِشتیه در شبه قاره بیش از هر سلسله‌ی دیگر تصوّف هوادار و پیرو دارد. چِشت شهری بود نزدیک هرات که آن روزها جزو ایران بود. خواجه معین الدین چشتی(م: ۶۳۲ه) در خراسان بزرگ شد و پس از چندی به اجمیر آمد و فرمان‌گزار آنجا

---

۱. عرفانی، پیشین، صص ۳۵۳ ـ ۳۵۶.

را به اسلام درآورد و سلسله‌ی چِشت یا چِشتیّه را در شبه قاره پایه گذاشت.[۱]

گذشته از این، علّامه اقبال خود به طریقه‌ی قادریّه گرایش داشت ـ سلسله‌ای که پدرش شیخ نور محمّد بدان وابسته بود. قادریّه نیز مانند چشتیّه، سهروردیّه و نقشبندیّه سرچشمه و زادگاه ایرانی داشت. بدین گونه، از راه‌های گوناگون ایران دوستی و گرایش به فرهنگ ایران در وجود اقبال موج می‌زد.

اقبال در شبه قاره هنگامی به زنده نگاه داری زبان و شعرفارسی کمربست که شمع فروزان گذشته‌ی ادب فارسی داشت سوسو می‌زد و از آن همه اوج و گیرایی زبان فارسی دیگر خبری نبود. به سروده‌ی محمد تقی بهار ـ ملک الشعرا ـ در مثنوی «سلام بهار به هند بزرگ» گوش می‌دهیم:

گرچه امروز آن جلال و جاه نیست ‌‌‌‌ هیچ‌کس از راز دهر آگاه نیست
نیست گر آن کرّ و فر، نظمی به پاست ‌‌‌‌ رفت اگر آن کیف، کیفیّت به جاست
نیست گر دهلی ز اکبر پرخروش ‌‌‌‌ می‌زند هرگوشه دیگِ علم جوش
ور نمی‌خندد به هرگل صد هزار ‌‌‌‌ بازنالد قمره‌ای بر شاخسار
غالبی آمد، اگر شد طالبی ‌‌‌‌ شِبلی ای هست ارنباشد غالبی
قرن حاضر خاصه‌ی اقبال گشت ‌‌‌‌ واحدی کز صد هزاران برگذشت
شاعران گشتند جیشی تار و مار ‌‌‌‌ و این مبارز کردکار صدهزار

اقبال در مطالعه و بررسی اندیشه‌ی ایرانی، خرد و عشق را به هم آمیخت و در پدیداری شعرهای خود طرحی نو ریخت. فلسفه به تنهایی نتوانست تشنگی او را از میان ببرد. شعر و تصوّف هم پاسخگوی راز اندیشی و ژرف نگری او نبود:

بو علی اندر غبار ناقه گم ‌‌‌‌ دست رومی پرده‌ی محمل گرفت

اقبال در رگ‌های شرق خونی را جاری می‌دید که ابن سینا و فارابی نمی‌دیدند. او

---

۱. ممتاز بیگم چودهری، «تأثیر صوفیان ایران در تصوف شبه قاره پاکستان و هند»، در تاثیر معنوی ایران در پاکستان، ص ۷.

این بینش را آسان و رایگان به دست نیاورد. در شعر «طلوع اسلام» به اردو چنین سرود:

اسی کشمکش مین گذری مری زندگی کی راتی

گبهی سوز و ساز رومی، کبهی پیچ و تاب رازی

«شب‌های زندگانی‌ام در همین کشمکش و ستیز سپری شد: گاهی دچار سوز و ساز رومی و گاهی با پیچ و تاب رازی به سر بردم.»

سلام بر اقبال که زبان و ادب فارسی را در شبه قاره زنده نگاه داشت. اکنون بر ماست تا در دانشگاه‌های ایران با برپایی رشته‌ی اقبال‌شناسی اندکی از دین سنگین خود را نسبت به این شاعر و اندیشه‌مند بزرگ جهان معاصر اسلام ادا کنیم*. اینک، سخنم را با نیایش زیبای اقبال به پایان می‌برم؛ با این امید که به همان بی‌نیازی و سرشاری و شور و شادابی و شیدایی برسیم که او رسید:

عطا کن شور رومی، سوز خسرو — عطا کن صدق و اخلاص سنایی

چنان با بندگی در ساختم من — نگیرم، گرمرا بخشی خدایی

مشهد، آذر ۱۳۶۴

---

* . خوشبختانه پس از گذشت چندین سال از پیشنهاد نگارنده، امروز مسؤولان فرهنگی کشور به اهمیّت برپایی رشته‌ی اقبال‌شناسی در دانشگاه‌های ایران پی‌برده‌اند. آقای دکتر نجفقلی حبیبی رئیس دانشگاه علّامه طباطبایی تهران در شب برگزاری همایش یکصد و بیست و هشتمین زادروز اقبال، که از سوی مرکز پژوهشی میراث مکتوب در ۲۷ آبان ۸۳ در دانشگاه تهران برگزار شد، تلفنی اطّلاع داد که از سال ۸۴ رشته‌ی اقبال‌شناسی، در آن دانشگاه کار خود را آغاز خواهد کرد. اکنون که نگارنده این یادداشت را می‌نویسد (۸۴/۸/۸)، آگاهی یافت که برابر نامه‌ی شماره‌ی ۲۲/۶۳۸۴ ـ ۸۴/۶/۱ وزارت علوم و تحقیقات و فناوری به دانشگاه علامه طباطبایی، شورای گسترش آموزش عالی در جلسه‌ی ۸۴/۵/۲۲ موافقت اصولی خود را با ایجاد مرکز مطالعات فرهنگی / ادبی علّامه اقبال اعلام کرده است. در زمستان ۸۳ رئیس دانشگاه فردوسی مشهد در سفری به لاهور و بابستن قراردادهای همکاری و فرهنگی / دانشگاهی اعلام داشت که در آن دانشگاه کلاس درس زبان اردو و اقبال‌شناسی گشایش خواهد یافت.



کنگره‌ی بزرگداشت اقبال در حسینیّه‌ی ارشاد

(تهران، اردیبهشت ۱۳۴۹ خورشیدی / ۱۹۷۰ میلادی)

چهارم اردیبهشت ۱۳۴۹ خورشیدی / ۲۴ آوریل ۱۹۷۰ میلادی، تهران گواه برگزاری نخستین همایش علمی اقبال‌شناسی در ایران بود. این همایش به دستِ دست اندرکاران حسینیّه‌ی ارشاد برپا شد. چند تن از دانشمندان برجسته‌ی ایرانی و دو تن از دانشوران پاکستانی در این همایش درباره‌ی شخصیّت، اندیشه و رسالت علّامه اقبال لاهوری سخن گفتند. آن سخنرانی‌ها در مرداد ۱۳۵۲ از سوی حسینیّه‌ی ارشاد زیر عنوان **علّامه اقبال: تجلّی اسلام در ظرف وجدان عصرما** به چاپ رسید، که در واقع گزارش کنگره‌ی بزرگداشت اقبال در حسینیّه‌ی ارشاد بود.

اگر چه در گزارش کنگره‌ی بزرگداشت اقبال آمده است که اندیشه‌مندان و متخصّصان ایرانی و خارجی برای شناساندن تمام چهره‌ی اقبال برای شرکت در این همایش دعوت شده‌اند، ولی در این میان تنها دو پاکستانی شرکت جسته بودند.

همایش حسینیّه‌ی ارشاد با سخنرانی [شادروان] آیة الله سیّد ابوالفضل مجتهد زنجانی آغاز شد. او اقبال را از آنِ همگی جهان اسلام و داروی درد مسلمانان امروز دانست.

سخنرانان و موضوع سخنرانی‌های آنان

۱. دکتر علی شریعتی، اقبال: **مصلح قرن اخیر**. این سخنرانی یک‌بار همان سال‌ها و

بار دیگر، هشت سال بعد با نوشته‌ی دیگری درباره‌ی اقبال در مجموعه‌ی آثار ۵ زنده یاد دکتر شریعتی زیر عنوان **ما و اقبال** (حسینیّه‌ی ارشاد، دفتر تدوین و انتشار آثار دکتر علی شریعتی در اروپا، چاپ اول، آبان ۱۳۵۷) به چاپ رسید.

۲. دکتر سیّد جعفر شهیدی، **نفوذ اسلام در شبه قارّه‌ی هند**.

۳. سیّد محمد محیط طباطبایی، **شناسایی اقبال**.

۴. حبیب یغمایی، **اقبال و شعر او**.

۵. دکتر مهدی محقّق، **اقبال و فلسفه‌ی اسلامی**.

۶. سیّدغلامرضا سعیدی، **اقبال مسلمان**.

۷. دکتر شهریار نقوی (پاکستانی)، **سهم اقبال در آزادی هند و پاکستان**.

۸. راشد پاکستانی، **جهان‌بینی اقبال**.

اینک، در این گزارش و گزینش، یک سخنرانی از سخنرانی‌های همایش بزرگداشت اقبال را در حسینیّه‌ی ارشاد (اردیبهشت ۱۳۴۹) می‌خوانید:**اقبال، مصلح قرن اخیر** از زنده یاد دکتر علی شریعتی که متن ویراسته‌ی آن در کتاب ما و **اقبال** نیز چاپ شده است.

شایان یادآوری است که نکته‌های مربوط به اقبال را از نوشتار دراز دامن دکتر شریعتی برچیده‌ام و در اینجا آورده‌ام.

م. ح. س.

اقبال، مصلح قرن اخیر

دکتر علی شریعتی

چرا اقبال را بزرگ می‌داریم؟

محمد اقبال، یکی از آن چهره‌های فکری و انسانی درخشانی است که فرهنگ بارور اسلام به جامعه‌ی انسانیّت هدیه کرده است. اسلام در همه‌ی ابعاد روح انسانی، انسان بزرگ ساخته است و خانواده‌ی عظیم بشری، بسیاری از شخصیّت‌های برجسته‌ی خویش را مرهون آن می‌داند و اقبال یکی از آنان است. اما آنچه اقبال را در صف این مردان بزرگ، ممتاز می‌کند این است که، این درخت بلند بارآور در عصری سرزد و به برگ و بار نشست که مزرعه‌ی فرهنگی اسلامی را آفت گرفته و در سکوت غم‌انگیز و مرگبار پاییزی فرو رفته و در همین حال، ناگهان سیل و توفان ریشه برانداز استعمار از غرب بر آن تاخته و این مزرعه‌ی آفت گرفته‌ی پاییز زده را سراسر آب گرفته بود و دهقانان مصیبت زده‌اش راهم خواب و داروغه‌هایش تنها غارتگرانش و مزرعه‌دارانش همه گله‌های یورش کننده‌ی گرگان و روبهان و کفتاران! به گفته‌ی حافظ:

از این سموم که بر طرف بوستان بگذشت　　　عجب که رنگ گلی ماند و بوی نسترنی

در چنین فصلی و از چنین کشتزار خشک و ویران شده‌ای، ناگهان سر و آزادی

قامت برکشید و چشم دوست و دشمن را خیره کرد و به گل‌بوته‌های ضعیف، بیدهای زردی گرفته، نهال‌های نورس نودمیده و هزاران دانه‌ای که با صدها شور و شوق شکفتن و شکافتن، و سر از خاک برآوردن و به آسمان سر برکشیده در زیر گام‌های دشمن مدفون مانده بودند، و از هول این فصل بدوسیل بلا به «پنهان مردن و خاموش پوسیدن» تسلیم شده بودند، صلاداد که: در اعماق این مزرعه‌ی سوخته و آفت گرفته، دریای بی‌کران روح اسلام همچنان موج می‌زند و...

وی نشان داد که اسلام، علی رغم جهل و رکود داخلی و اسارت در چنگال‌های بی‌رحم نظامی خارجی، همچنان استعداد آن را دارد که نبوغ‌های بزرگ پدید آورد، روح‌های زیبا و عمیق بپرورد... و فرهنگش هنوز می‌تواند فرزند خویش را از دامن فرهنگ و تمدّن غالب غرب بازگیرد و در دامن خویش بپرورد و از یک جوان هندی، که از کشور مستعمره‌ی بیمار به اروپای استعمارگر نیرومند و متمدّن راه یافته بود، یک «اقبال» بسازد. اقبال مردی است با یک روح و در چندین بُعد. و این تصادفی نیست. روح اسلامی چنین است. خدای اسلام، کتاب اسلام، پیامبر اسلام، پروردگان نمونه‌ی اسلام، مدینه‌ی اسلام و حتا «مسجد» اسلام این‌چنین‌اند. الله، هم جبّاریّت یهوه، خدای یهود را دارد و هم رحمانیّت خدای مسیح را و قرآن، جامعه گرایی تورات را و روحانیّت انجیل را و محمّد (ص) در عین حال هم موسای مجاهد آزادی بخش است و هم عیسای روح و عشق، مدینه هم روم سلاح و قدرت، هم آتن حکمت و اندیشه، و مسجد هم کلیسای عبادت و هم سنای شور و هم آکادمیایی علم، و علی (ع) در عین حال یک کارگر، یک رهبر سیاسی، یک قهرمان نظامی، یک عارف پارسا و بالاخره یک سخنور زیبا، یک متفکّر حکیم و مرد رنج، صبر، سکوت و دوست داشتن!

اقبال فرزند چنین خاندانی است و پرورده‌ی چنین مکتبی، فیلسوف، سیاست مدار، مجاهد، محقّق، عارف، اسلام‌شناس، شاعر و صاحب دو فرهنگ غربی و شرقی.

در چشم فیلسوفان اروپایی، وی چهره‌ای است در کنار هانری برگسون، امّا هرگز

فلسفه، او را از رنج مردم و سرنوشت ملّت گرسنه و اسیرش غافل نساخت. از انزوای تأمّلات عمیق فلسفی و گوشه‌های من و بی‌درد بحث‌های فکری و علمی و نظری بیرون تاخت و پیشاپیش مجاهدان آزادی؛ استعمار انگلیس، رویارو جنگید. غرق شدن در تاریخ و معارف اسلامی او را با جهان امروز و فرهنگ و تمدّن و علوم جهان بیگانه نساخت و در قالب‌های قدیمه و قرن‌های گذشته محبوس نماند و تمدّن و علم و اندیشه‌ی جدید را مستقیم و عمیق شناخت و مرد این قرن شد. و امّا تحصیل و تحقیق در اروپا و فرهنگ و روح اروپایی او را از خویش، از تاریخ و فرهنگ و ایمان خویش، یعنی اسلام دور نساخت و دانشمندی اروپایی مآب نشد که به شرق بازگردد و با مردم خویش و زندگی و روح و رنج و خُلق و خوی مردم خویش ناآشنا گردد و به این پرت و پلاها تفاخر کند و چیزهایی را از فرنگ برای ملّتش به سوغات آورد که به دستش داده‌اند و دلّال مظلمه‌ی استعمارش کرده‌اند. خشکی فلسفه، او را از زیبایی و لطافت شعر محروم نساخت و دقّت شعر، او را از عمق اندیشه‌ی فلسفی تهی نکرد. ایمان مذهبی او را به تعصّب نکشاند و جهان بینی باز، ایمان را از دلش نبرد. سیاست او را در روزمرگی محصور نساخت و عرفان، در آسمان‌های بلند روح و احساس، واقعیّت‌های خشن و سرنوشت ناهنجار جامعه و سیاست جامعه‌اش را از چشمش نینداخت و بالاخره همچون ناصر خسرو برای ایمانش می‌سرود و همچون سیّد جمال برای رهایی ملّت‌های مسلمان با استعمار می‌جنگید و همچون تاگور برای نجات تمدّن از فاجعه‌ی عقلِ حسابگر و آفت قدرت‌طلبی می‌کوشید و همچون [آلکسیس] کارل، دمیدن روح و عشق را در کالبد خشکِ زندگی انسانِ امروز آرزو می‌کرد و همچون لوتِر و کالْوِن «تجدید اندیشه‌ی مذهبی» را در مذهب خویش و «رنسانس اسلامی» را در این عصر، هدف خویش ساخته بود.

اقبال، مرد دین و دنیا، ایمان و دانش، عقل و احساس، فلسفه و ادب، عرفان و سیاست، خدا و مردم، پرستش و جهاد، عقیده و فرهنگ، مرد دیروز و امروز، «پارسای شب و شیر روز» بود، مسلمان بود...

فلسفه‌ی برگزاری کنگره‌ی اقبال

مؤسسه‌ی حسینیّه‌ی ارشاد در سال ۱۳۴۹ بر آن شد تا برای شناساندن درست و نشان دادن «تمام چهره‌ی» اقبال، کنگره‌ای تشکیل دهد و از متخصّصان و متفکّران ایرانی و خارجی دعوت کند که هر یک جلوه‌ای از روح شگفت مردی را که در قرن ما به مسلمانان افتخار و اندیشه و آگاهی بخشد معرّفی کنند تا مردم ایران که همواره باید شخصیّت‌های غربی را بشناسند و چشم در سیمای دیگران داشته باشند این بار چهره‌ی درخشانی از خویش را بنگرند و در این آینه‌ی زلال و صادق، خود را و فرهنگ و روح و شخصّت و ایمان خود را ببینند و بدانند که می‌توانند «اقبال» شد و با دیدن او ایمانِ از دست رفته‌ی خویش، و ایمان به خویش را بازیابند.

پس از این که تمدّن اسلامی در قرون اخیر به ضعف گرایش پیدا می‌کند و دوره‌ی انحطاط علمی و اجتماعی و سیاسی اسلام پیش می‌آید، در قرون اخیر علّامه اقبال لاهوری، یکی از چند نفر معدودی است که به قول و نسان مونتی (Vancent Montelle) ورنه گروسه (René Grossé)، در اسلام شخصیّت جهانی پیدا کرده، غیر از شخصیّت انسانی خودش به عنوان چهره‌ای جهانی در دنیا معرّفی شده است...

اقبال در تاریخ فلسفه‌ی جهان و در تاریخ تفکّر امروز دنیا شخصیّتی است که در برابر برگسون و در کنار دکارت مطرح می‌شود، و این یک افتخّار بزرگی است که هنوز ـ علی رغم همه‌ی علل و عوامل سیاسی و استعماری و ارتجاعی و مادّی که مانع رشد و پیشرفت شخصیّت‌ها و نبوغ‌ها در جامعه‌ی اسلامی هست ـ اسلام چون گذشته، قدرت سازندگی انسان و پرورش دهندگی نبوغ را در خود حفظ کرده است. نشانه‌اش اقبال است از نظر جهانی. از نظر داخلی هم، در جامعه‌ی اسلامی، در آن سکوت مرگبار دوره‌ی استعمار و جامعه‌ی اسلامی به خصوص در جامعه‌ی شرقی اسلامی یعنی هند و اندونزی و مالزی و امثال این کشورها، اقبال یک فریاد بلند بیداری است که بزرگ‌ترین ضربه بر پیکر دشمن اسلام و قدرت استعماری است که همواره داروی لای لایی خواب

و داروی تخدیر به خورد اندیشه‌ها و احساس‌های مسلمانان می‌دهد و همچنین یک متفکّر بزرگی است که از نظر فکری و فلسفی برجستگی خاصّی دارد. اقبال نشان داده است که در جهان امروز، در دنیای تفکّر امروز، اسلام می‌تواند در عالی‌ترین سطح پرش اندیشه، فکری و علمی، مطرح باشد. از نظر اجتماعی، اقبال یک نقش عملی بسیار مثبت در مبارزه علیه استعمار بازی می‌کند. اقبال هم در تفکّر فلسفی است، و هم مرد تفکّر علمی، هم عالی‌ترین تحصیلات امروز دنیا را دارد، و هم مرد سیاست و اندیشیدن به سرنوشت جامعه است؛ مرد عمل است، مرد مبارزه است، مرد شعر است، ادب است، سخن است، مرد قبول تعهّدهای سنگین در برابر جامعه‌ی خودش است.

حسینیّه‌ی ارشاد از اقبال ستایش کرده به خاطر این است که این همه، هم در وجهه‌ی سیاسی و اجتماعی به جامعه‌ی اسلامی خدمت کرده و هم در وجهه‌ی علمی و فرهنگی به مکتب اسلام خدمت کرده است.. و نیز به خاطر این که شاعر و نویسنده و متفکّری است در چنین سطح، که قدرت فکری و به خصوص استعداد شگفت هنری‌اش را به عنوان شاعر و متفکّر بزرگ در ستایش و بیان حقایق راستین اسلام، در خدمت فهم و بیان و نشر حقایق اسلام قرار داده است، و به خصوص به خاطر این که همچون یک عاشق مخلص، شیفته‌ی آگاه و بی‌ریای خاندان پیغمبر و ستاینده‌ی یکایک شخصیّت‌های بزرگ و مقدّس تشیّع و وابستگان به خانواده‌ی عترت است و بی‌شک، جامعه‌ی شیعه بیش از جامعه‌ی بزرگ اسلام غیر شیعه، مدیون این مرد است و باید از او ستایش کند.[1]

اقبال: مصلح قرن اخیر*

با این برنامه‌ی بسیار پرارزش و سودمندی که به ابتکار مؤسسه‌ی تحقیقی و تبلیغی

---

۱. علی شریعتی، ما و اقبال، تهران، حسینیّه‌ی ارشاد، مجموعه‌ی آثار ۵، چاپ اول، آبان ۱۳۵۷، صص ۵ ـ ۱۵.

*. سخنرانی در کنگره‌ی بزرگداشت اقبال ـ حسینیّه‌ی ارشاد ۴۹/۲/۴.

حسینیّه‌ی ارشاد در اینجا برگزار می‌شود، شاید برای اوّلین بار باشد که ما در دوره‌ی جدید، در سطح جهان فکر اسلامی و بینش انسانی و بین المللی اسلامی یک کار عملی و تحقیقی و منطقی می‌کنیم و این خود نشانه‌ی احساسی است که محمّد اقبال، مظهر این احساس در عصر ماست..

من آرزو می‌کنم که فوری‌تر از همه، چنین جلسه و برنامه‌ای برای بنیان‌گذار تجدید بنای طرز فکر مذهبی سید جمال افغانی داشته باشیم، برای کسی که نخستین فریاد بیداری در شرق خواب رفته بود برای کسی که هنوز هم اندیشه‌های مشکوک و دست‌های آلوده حتا از سایه‌اش نیز می‌ترسند...

نمی‌خواهم تنها از اقبال تجلیل کنم، بلکه شناخت مردانی مانند سیّد جمال و اقبال، شناختن یک شخصیّت فردی نیست، شناخت یک مکتب و شناختن یک ایدیولوژی است و شناختن شرایط اوضاع و احوال خودمان است.

اقبال، عنوان یک فصل است. ما با شناختن اقبال یا سیّد جمال وارد متنی می‌شویم که عنوانش این شخصیّت‌ها هستند؛ متنش خود ما، اندیشه‌ی ما، مشکلات و راه‌حل‌های ماست. این است که شناختن سیّد جمال و شناختن اقبال، خود شناختن اسلام و شناختن مسلمانان و شناختن زمان حال و آینده است.

«منِ مسلمان» در این عصر، رنج‌هایش و پرسش‌هایش

من از یک سو وابسته به قرن بیستم هستم ـ در عین حال که من خود در قرن بیستم «زندگی» نمی‌کنم ـ دردها و مشکلات و جریان‌های قرن بیستم روی من و احساس من و سرنوشت من و جامعه‌ی من تأثیر دارد.

بنابراین، در برابر این غول عظیم صنعت و علم و زور و پیشرفت و فساد و انقلاب و کوْن و فساد، به نام تمدّن غربی ایستاده‌ام و باید وضع خودم را در برابر این توفان عظیم و در برابر این همه رنگارنگی و در برابر این همه جلوه‌های خوب و بد و درهم آمیخته

تعیین کنم.

و از سوی دیگر، من یک «انسان» هستم که در این طبیعت و در این جهان بزرگ باید بدانم به نام یک «موجود انسان» چه کاره هستم؟ چه جور باید زندگی کنم؟ و سرنوشت و سرگذشت من چه بوده و سرشت من چیست؟ برای چه آمده‌ام و برای چه باید زندگی کنم و معنای آفرینش روح تدبیری که بر آفرینش تسلّط دارد چیست؟ من به چه چیز معتقد باشم؟ و مبنای بینش من در برابر زندگی و در برابر هستی و در برابر جامعه‌ام و زمانم و خودم چه باید باشد؟ از طرفی دیگر، من وابسته به یک منطقه‌ای از زمین هستم به نام «شرق» با گذشته‌اش و حالش و آینده‌اش که هر سه تأمّل‌انگیز و هر سه وسوسه‌انگیز و درد آلود است.

همچنین وابسته به جامعه و امّتی به نام امّت اسلامی هستم و سرشتم و سرنوشتم و احساس و تربیتم با این امّت پیوند دارد... همه‌ی این پرسش‌ها بی‌پاسخ مانده‌اند...

من چه کنم؟ به این سؤال‌ها کیست که پاسخ دهد؟ کسی که هم آگاه است و هم دردمند و هم مسؤول و در عین حال، هم مسلمان و هم شرقی.

در عین حال که بی‌تردید، سیّد جمال را بزرگ‌ترین بنیان گذار نهضت اسلامی می‌دانم، ولی معتقدم که نهضت عظیم و سازنده و آغاز کننده‌ی سیّد جمال، در مسیر تکاملی‌اش به اقبال رسیده است و اقبال، نه تنها با افکار، بلکه با وجود خویش به تمام این پرسش‌های من می‌تواند پاسخ بدهد. سخنی را که در آخر سخنانم بایستی می‌گفتم در آغاز می‌گویم:

من وقتی به اقبال می‌اندیشم، «علی گونه‌ای» را می‌بینم :انسانی را بر گونه‌ی علی، امّا براندازه‌های کمّی و کیفی متناسب با استعدادهای بشری قرن بیستم. چرا؟ زیرا علی کسی است که نه تنها با اندیشه و سخنش، بلکه با وجود و زندگی‌اش به همه‌ی دردها و نیازها و همه‌ی «احتیاج‌های چند گونه‌ی» بشری، در همه‌ی دوره‌ها پاسخ می‌دهد.

تجدید ساختمان

«تجدید ساختمان» یعنی این که بازگردیم و بجوییم، یعنی باز انسان نمونه بسازیم. و این کتاب به هم ریخته را، که هر فصلش و هر ورقش در دست کسی است شیرازه بندی کنیم و از نو همچون اوّل تدوین کنیم... این تجدید حیات شخصیّت نمونه‌ی انسان مسلمان، به صورت تجدید بنا و تألیف عناصر انسانی دور از هم و پاشیده از هم، در قرن بیستم در یک اندام نوین تجلّی کرد. این شخصیّت نوساخته و نوخاسته محمد اقبال است.

اقبال: شخصیّتی چند بعدی

محمد اقبال نه یک عارف مسلمان است، مثل غزّالی و یا مثل محی الدّین عربی و حتا مثل مولوی، که تنها وتنها به آن حالات عرفانی ماورایی بیندیشد؛ به آن تکامل فردی و تزکیه‌ی نفس و درون روشن خویش و یا چند تنی چون خویش فقط بسازد، و از بیرون غافل بماند و از حمله‌ی مغول، استبداد و حکومت و استعباد خلق خبردار نشود. نه مانند ابومسلم و حسن صبّاح و صلاح الدین ایّوبی و شخصیّت‌های مثل اوست که در تاریخ اسلام فقط مرد شمشیر و قدرت و جنگ و مبارزه باشد و اصلاح و تغییر و انقلاب در اندیشه و روابط اجتماعی و تربیت بشری را با اِعمال قدرت و زور و تسلّط بر دشمن کافی بداند؛ نه مانند علمایی چون سِرْ سیّد احمد خان هندی است که بپندارد وضع جامعه‌ی اسلامی هر جور که باشد (و لودر زیر تسلّط نایب السلطنه‌ی انگلیسی) می‌توان با یک تفسیر عالمانه‌ی امروزی، با تأویلات علمی و منطقی قرن بیستم از عقاید اسلامی و از آیات قرآنی و تحقیقات عمیق عالمانه و تدقیقات فیلسوفانه، اسلام را احیا کرد.

اقبال مردی است که در عین حال نه مانند غرب، علم را عامل کافی برای نجات بشری و تکامل و رفع رنج‌های او بداند و نه مانند فلاسفه‌ای است که اقتصاد و تأمین

نیازهای اقتصادی را تأمین همه‌ی نیازهای انسانی معرّفی کند و نـه مـانند هـموطنان خودش یعنی متفکّران بزرگ هند و بودایی صفای باطن و رستن روح را از این زندگی «سامسارایی» و از این گردونه‌ی «کارمایی» به «نیروانا» انجام رسالت بشری بپندارد، و خیال کند که می‌توان در جامعه‌ای که گرسنگی هست، بزرگی وضعف و ذلّت هست، روح‌های پاک متعالی و انسان‌های تربیت شده و سعادتمند و حتا اخلاق مزکّی ساخت.

نه، اقبال با مکتب خویش و اساساً با هستی خود نشان می‌دهد که اندیشه‌ای که به آن وابستگی دارد، یعنی اسلام، اندیشه‌ای است که در عین حال که به دنیا و نیازهای مادّی بشر سخت توجّه کرده است اما باز دلی به آدمی می‌بخشد که به قول خودش: «زیباترین حالات زندگی را در شوق‌ها و در تأمّل‌های سپیده دم و صبحگاه می‌بیند.»

درست یک عارف بزرگ با یک روح زلال فارغ از مادّه است و در عین حال مردی است که به علم و به پیشرفت تکنیک و به پیشرفت تعقّل بشری در زمان ما به دیده‌ی احترام نگاه می‌کند...

بزرگ‌ترین اعلام اقبال به بشریّت این است که: دلی مانند عـیسی داشـته بـاشید، اندیشه‌ای مانند سقراط و دستی مانند دست قیصر؛ امّا در «یک انسان» در یک موجود بشری، اساس یک روح و برای رسیدن به یک هدف، یعنی خود اقبال: مردی که هـم بیداری سیاسی زمان را در اوج خود داشت (به طوری که بعضی او را فقط یک چهره‌ی سیاسی و یک رهبر آزادی ملّی و ضدّ استعماری در قرن بیستم مـی‌دانـند) و هـم در اندیشیدن فلسفی و علمی به پایه‌ای رسیده بود که در غرب، امروز او را یک متفکّر و فیلسوف معاصر می‌دانند در ردیف برگسون (Bergson) و در تاریخ اسلام در ردیـف غزّالی؛ در عین حال مردی است که ما امروز او را به عنوان یک مصلح جامعه‌ی اسلامی می‌دانیم و می‌نامیم، که به وضع جامعه‌ی بشری و اسلامی و جامعه‌ای که خودش در آن زندگی می‌کند می‌اندیشد و برای نجات و بیداری و آزادی‌اش جهاد می‌کند. نه تنها به صورت تفنّنی و علمی و به قول ساده‌تر به شکل «تظاهرات روشنفکرانه‌ی چپ نماهای

سیاسی» بلکه به صورت یک آدم متعهّد و ملتزم نگاه می‌کند و کار می‌کند و در عین حال عاشق مولوی هم هست و با معراج‌های روحانی او همسفر، و از آتش عاشقی و درد و اضطراب‌های روحی، داغ، سوخته و گداخته.

امّا بزرگ مردی که یک بعدی نشده، تجزیه نشده، مسلمانی که یک جنبه‌ای و یک جانبه نشده، یعنی مسلمانِ تمام. اگر به مولوی هم عشق می‌ورزد هیچ وقت در او محو نمی‌شود، به یک پهلو کج نمی‌شود.

اقبال رفت به اروپا و به عنوان یک فیلسوف در اروپا تجلّی کرد و مکتب‌های فلسفی اروپا را شناخت و شناساند و همه اقرار کردند که یک فیلسوف قرن بیستم است امّا تسلیم غرب نشد؛ غرب را تسخیر کرد و با یک اندیشه‌ی انتقادی و یک قدرت انتخاب در قرن بیستم و در تمدّن غربی زیست. در برابر مولوی که شیفته‌ی او و مرید او هم هست، تا جایی است که با ابعاد اصیل دیگر روح اسلامی مغایر نیست. تصوّف می‌گوید:

«چو قسمت ازلی بی‌حضور ماکردند　　گراندکی نه به وفق رضاست خُرده‌مگیر

یا: «زمانه با تو نسازد تو با زمانه بساز!»

امّا اقبال می‌گوید: «زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز!»

زمانه یعنی سرنوشت و سرگذشت انسان، زندگی انسان. خود انسان «موج» است، یک «ساحل افتاده» نیست و وجودش، بودنش در حرکت کردن است، چه می‌گوییم؟ «حرکت کردن» است.

انسان در عرفان اقبال، که نه تصوّف هندی است و نه فاناتیسم مذهبی، بلکه «عرفان قرآنی» است، زمان را باید عوض کند. اسلام قرآن، جای «تقدیر آسمان» را ـ که در آن انسان هیچ است ـ به «تقدیر انسانی» داده است که انسان در آن نقش اساسی دارد. و این، بزرگ‌ترین «اصل انقلابی» و در عین حال اصل مترقّی و سازنده‌ای است که اسلام در جهان بینی و فلسفه‌ی حیات و انسان‌شناسی مذهبی بشر پدید آورده است... انسانِ اسلام دارای اراده و قدرت عصیان و تسلیم، بنابراین مسؤول و سازنده‌ی تصویر

خویش است: «کلُّ نفسٍ بما کسَبَتْ رهینةٌ»، هر فرد انسانی در گرو کارکردِ خویش است، و برای انسان، جز آنچه به کوشش خویش و به حرکت و تلاش خویش به دست آورده است نیست: «لیْس لِلانسانِ إلّا ماسَعیٰ» (النجم / ۳۹)

اقبال در سیر عرفانی خویش با قرآن به این اصل ـ یعنی اصالت عمل و مسؤولیّت در انسان ـ رسیده است یعنی به آنچه «اومانیست»ها یا «اگزیستانسیالیست»ها و«رادیکالیست»ها می‌کوشند تا با نفی مذهب و انکار خدا، بشر را به آن برسانند.

اقبال همه‌ی منزل‌های فلسفی و روحی این عصر را با بینش و جهت یابی ایمان و عرفان اسلامی خویش پیموده است و می‌توان گفت وی یک «مهاجر» مسلمان است که از اعماقِ اقیانوسِ پر اسرار هند سرزد و تا بلندترین قلّه‌های کوهستانِ پر اقتدار اروپا بالا رفت امّا نماند و به میان ما بازگشت تاره آوردِ سفری این چنین شگفت را به ملّت خویش ـ یعنی به ما ـ ارزانی دارد و من در شخصیّت او می‌بینم که یک بار دیگر، اسلام برای نسلِ خود آگاه و دردمند امّا پریشان خویش، در قرن بیستم «نمونه سازی» کرده است.

یک روح گدازان و پر الهام شرقی را از سرزمین فرهنگ روح و اشراق و دل برگزیده، اندیشه‌ی عظیم غرب ـ سرزمین تمدّن و عقل و علم را با همه‌ی قدرت خلّاقیّت و پیشرفت ـ در دماغ او نهاده و آن‌گاه با سرمایه‌ای این چنین، قرن بیستم را شناخته است. وی از آن مرتجعان و کهنه پرستانی نیست که بدون این که بشناسند با هر چه نو و تازه است، و باتمدّن جدید و با غرب، بدون جهت و سبب دشمنی می‌ورزند، همچنین مثل آنهایی نیست که بدون داشتن جرأت انتقاد، و انتخاب، محو و مقلّد غرب می‌شوند. او از یک طرف علم را استخدام می‌کند و از طرف دیگر، عدم کفایت و نقصان علم را برای تکافوی همه‌ی نیازهای معنوی و همه‌ی مقتضیات تکامل بشری احساس می‌کند و برای تکمیلش راه حل دارد. به هر حال، اقبال آدمی است که یک جهان‌بینی دارد و بر اساس این جهان‌بینی و تفسیر روحانی فلسفی که از عالم می‌دهد و از آدم، مکتب

اجتماعی خودش را بناکرده و بر اساس فرهنگ و تاریخی که به آن متّصل است ـ تا آنجا که مصالح ساختمان انسانی قرن ما استعداد دارد ـ او را چنان که خود معیار می‌دهد، بر انگاره‌ی «علی» ساخته است. یعنی چه بر انگاره‌ی علی؟ یعنی چگونه؟ یعنی انسانی با دلِ شرق، با دماغِ غرب. مردی که هم درست و عمیق می‌اندیشد و هم زیبا و پرشکوه عشق می‌ورزد؛ مردی که هم با دردهای روح آشناست و هم با رنج‌های زندگی: کسی که هم خدا را می‌شناسد و هم خلق را: پارسای پاکبازی که درخشش نور معرفت و سوزش آتش عشق و ایمان دارد و لحظه‌ای پرده‌ی سیاه غفلت و جهالت نسبت به سرنوشت ملّت‌های در بند جلو چشم تیزبین او را نمی‌گیرد و اصلاح و رفرم و انقلاب و تغییر فکری را بنا نهاده است...

همه‌ی آنچه را در این زمینه‌های گوناگون می‌خواستیم، در اقبال می‌توان دید. زیرا اقبال به عنوان یک مسلمان در جامعه‌ی اسلامی قرن بیستم است ـ این است که توانسته است بر مبنای همه‌ی شناخت‌هایی که به یمن فرهنگ غنی جدید و قدیم دارد خود را بر اساس الگویی که مکتب اعتقادی او ـ یعنی اسلام داده است ـ بسازد. این بزرگ‌ترین موفقیّت اقبال و این بزرگ‌ترین عظمت او در قرن بیستم و در جامعه‌ی ماست. نمی‌گویم شخصیّت کامل است هرگز. نمی‌گویم که شخصیّت سمبل است نه. شخصیّتی است که پس از متلاشی شدن شخصیّت یک مسلمان تمام و شخصیّت کامل اسلامی؛ دو مرتبه در قرن بیستم تجدید بنا شده است. این تجدید بنا شدن آغاز کاری است که ما به عنوان روشنفکران مسلمان باید بدان دست بزنیم و بزرگ‌ترین مسؤولیّت را در ساختمان خویش و همچنین در ساختمان جامعه‌ی خویش احساس کنیم. برای اوّلین بار بود که این خفته‌ی عظیم و بزرگ چندین قرن را آگاه کرد که: چگونه‌ای و چگونه بوده‌ای، و اقبال پس از این نهضت برای اوّلین بار نخستین میوه بود از این بذری که سیّد جمال در این امّت پاشید و این نخستین میوه، یک الگوی بزرگ و یک سرمشق بزرگ و بسیار شورانگیز برای «ما» است.

اصلاح یعنی چه؟

«ما» به عنوان شرقی و به عنوان وابسته به این نقطه از زمین و به عنوان وابسته به این تاریخ و به عنوان انسانی در برابر طبیعت و به عنوان انسانی در برابر غرب امّا این که اقبال مصلح است یعنی چه؟ آیا «اصلاح» می‌تواند واقعاً جامعه را از همه‌ی پریشانی‌ها و رنج‌ها و بدبختی‌ها نجات بدهد؟ یا باید یک انقلاب ناگهانی شدید ریشه‌دار ایجاد شود، هم در اندیشه و هم در روابط اجتماعی؟ وقتی می‌گوییم اقبال به عنوان «مصلح» خانم‌ها و آقایانی که به اصطلاح‌های رایج در بین تحصیل کرده‌ها آشنا هستند، می‌پندارند که این صفت را به معنای اصطلاحی معمول آن در جامعه‌شناسی سیاسی به کار می‌برم یعنی اصطلاح «رفرم» (Reform) در برابر کلمه‌ی «انقلاب» (Revolution). معمولاً وقتی می‌گوییم اصلاح، یعنی تحوّل تدریجی و یا روبنایی و وقتی می‌گوییم انقلاب، یعنی یک دگرگونی ناگهانی وزیر بنایی، یک فرو ریخت همه‌چیز، یک بنا کردن همه چیز.

ولی ما وقتی در این تعبیر می‌گوییم اقبال مصلح است، عنایت به آن تحوّل آهسته‌ی تدریجی در جامعه نداریم و مقصود تحوّل تدریجی یا اصلاح ظاهری نیست، این کلمه را به معنای لغوی اعمّ آن به کار می‌بریم که شامل انقلاب نیز می‌شود.

وقتی می‌گوییم اقبال مصلح است یا متفکّران بزرگ بعد از سیّد جمال به عنوان مصلحان قرن اخیر در دنیا معرّفی شدند به این عنوان نیست که آنها طرفدار تکامل تدریجی و اصلاح ظاهری جامعه بودند. نه! بلکه به یک معنی، طرفدار انقلاب عمیق و ریشه‌دار بودند، انقلاب در اندیشیدن، در نگاه کردن، در احساس کردن، انقلاب ایدیولوژیک، انقلاب فرهنگی.

اقبال و سیّدجمال و کواکبی و محمد عبده و بن ابراهیم و اعضای «انجمن علمای مغرب» و مردان بزرگی که در این صد سال اخیر شرق را تکان دادند همه احساس اصلاح‌شان و به تعبیر بهتر «انقلاب اصلاحی» شان براقرار و اعتراف به این اصل استوار

است که می‌دانند امکان اصلاح فردی نیست...

در نتیجه اصلاً این مسأله که باید فرد خوب و صالح تربیت کرد، یا نه باید «جامعه‌ی خوب و صالح» ساخت بی‌معناست. این دو از هم جدا نیستند. تنها در یک مبارزه‌ی اجتماعی است که انسان، رشد طبیعی و راستین می‌یابد. در انزوا فیلسوف، شاعر، پارسا، عابد می‌توان ساخت امّا «مسلمان» نمی‌توان ساخت. مسلمان تمام و کامل تنها و تنها در «عقیده و جهاد» ساخته می‌شود. کوشش پیغمبر به دو مرحله تقسیم می‌شود: مرحله‌ی فرد سازی (۱۳ سال مکّه) و مرحله‌ی جامعه‌سازی (۱۰ سال مدینه)...

سیّد جمال و نهضت سلفیّه

نامی که سیّد جمال نخستین بنیان‌گذار نهضت رنسانس اسلامی یا به قول اقبال «تجدید بنای فکر اسلامی» برای این نهضت انتخاب کرد «نهضت سلفیّه» بود.

یعنی همان نهضت بازگشت به حیات گذشته و به تعبیر بهتر، نهضت بازآوردن حیات گذشته به کالبد مرده و بی‌حرکت کنونی. این یک تجدید ولادت است، یک عمل انقلابی و مترقیّانه وضدّ پوسیدگی و ضدّ تخدیر و مرگ و توقّف و انحطاط کنونی است که عارض یک جامعه‌ی متحرّک و یک مذهب نیرو بخش و مترقّی شده است. هر نهضت بازگشتی، یک نهضت کهنه و مرتجعانه نیست.

این در قرن اخیر به خصوص بعد از جنگ بین الملل دوم است که از رهبران آفریقا و از رهبران آمریکای لاتین عدّه‌ی زیادی از دانشمندان بزرگ مثل امه سِزر، علیون دیپ، سنگور، فرانتز فانون، تاگور، رادها کریشنان، سین یات سین، به ارزش‌های فرهنگی تمدّن اروپایی تاختند و گفتند که تمدّن غرب بزرگ‌ترین تمدّن و تنها تمدّن بزرگ بشری نیست و ما هم فرهنگ داریم. فرهنگ‌های قومی هست، مذهب‌های اصیل هست، ارزش‌های هنری قومی هست...

اقبال در غرب، خود را به بلندترین قلّه‌ی تفکّر عملی امروز جهان رساند. به ارزش

علم و تکنیک جدید اروپایی پی برد. اقبال با ایران و فرهنگ ایرانی آشنا شد و معنویّت و لطافت روح و ظرافت و عمق بینشی را که در فرهنگ اسلامی / ایرانی است به خصوص در تجلّی ادبی‌اش اخذ کرد.

گذشته از این، اقبال، فطرت اندیشه‌اش اندیشه‌ی قومی است که در طول تاریخ، دقّت احساس و نازکی خیال و صفای روح و معنویّت دل و اشراق و الهام جزء خصوصیّات نژادی و فرهنگی اوست ـ اقبال در هند با آن سرمایه‌ی عظیم معنوی‌اش و با این مایه‌ها و یا چنین روح و بینشی چشم به اسلام گشوده است. و توانایی و شایستگی آن را یافته که عناصر متلاشی شده و پراکنده‌ی مکتب فکری اسلام را جمع کند و آن را دوباره تجدید بنا نماید.

محمد اقبال یک روح چند بعدی مسلمان است. او نه تنها کوشید تا ابعاد تجزیه شده و اعضای متلاشی شده‌ی ایدیولوژی اسلامی را پیکر زنده‌ی اسلامی را که در طول تاریخ به وسیله‌ی خدعه‌های سیاسی و یا گرایش‌های ضدّ و نقیض فلسفی و اجتماعی قطعه قطعه شده است و هر قطعه‌ای از آن در میان گروهی نگهداری می‌شود جمع کند، تألیف کند، تجدید بنا سازد نه تنها شاهکارش کتاب تجدید بنای تفکّر مذهبی است، بلکه شاهکار عظیم‌ترش ساختن شخصیّت بدیع و چند بعدی و تمام خودش است. تجدید بنای یک «مسلمان تمام» است در شخص خودش.

اقبال: خود ساخته‌ی سترگ

او یک «خود ساخته»ی بزرگ و گران بهایی است. چگونه توانست خود را از روی طرح‌هایی که اسلام از یک مسلمان داده است بنا کند؟

در یک تجدید تولّد انقلابی، یک مسلمان زاده‌ی سنّتی معمولی هندی، یک جوان فرنگی مآب تحصیل کرده‌ی انگلستان، یک دکتر فلسفه [از آلمان]، یک شاعر پارسی‌گوی هند، یک جوان روشنفکر ضدّ استعمار در یک کشور مستعمره، تبدیل شد

به یک «مسلمان تمام» به یک «علی گونه»ای در قرن بیستم. یعنی چه «علی گونه»؟ یعنی یک انسان با همه‌ی ابعاد انسانی که معمولاً در یک فرد جمع نمی‌شود، بسیار غیر دقیق است اگر از اقبال به عنوان یک رهبر آزادی خواه مترقّی ضدّ استعماری، که مسلمان است یاد کنیم.

اقبال با بینش عقلی و فلسفی پیشرفته و سرمایه‌ای که در فلسفه‌ی جدید غرب و تعقّل پیشرفته‌ی امروز یافته بود و با روح اشراق و الهامی که در فطرت قومی و ذاتی او به عنوان یک متفکّر هندی بود و با پرورش و استغراقی که در عرفان عمیق و سرمایه‌دار و متعالی و پر از حرکت و حرارت و انقلاب اسلامی ایران یافته بود و ارادت و عشق و معرفتی که به ملّای روم داشت و به **مثنوی** و **دیوان شمس** و ادبیّات فرهنگ‌دار و پر اندیشه‌ی عربی و بالاخره با شناخت وسیع و جامعی که در فلسفه‌ی اسلامی و تاریخ و تحولّات فکری در تاریخ معارف اسلام به دست آورده بود و بالاخص با ممارست و آزمایش و آشنایی‌های عمیق و همه جانبه‌ای که از جوانی مستقیماً با قرآن داشت و با روح و زبان آن خوگرفته بود، یک جهان‌بینی عمیق یافته بود و به یک زیر بنای فلسفی استوار و بدیع و در عین حال مبتنی بر فرهنگ و بینش اسلامی رسیده بود به نام «فلسفه‌ی خودی» که در عین حال جهان و انسان و حیات را برایش تفسیر می‌کند.

در اینجا اقبال به عنوان یک متفکّر مسلمان که با جهان و اندیشه‌ی امروز جهان و بن‌بست‌های فلسفه‌ی اندیشه‌ی عصر ما آشناست ظاهر می‌شود و به ما که در همان حال که به عنوان روشنفکران وابسته به دنیای سوم، جامعه‌های عقب‌مانده یا در حال رشد و حرکت، از کمبودهای مادّی و پریشانی و پریشانی‌های اجتماعی و اقتصادی رنج می‌بریم، به عنوان روشنفکران متأثّر از فرهنگ و اندیشه‌ی جهانی از پریشانی فکر و یأس فلسفی و تزلزل مبانی اعتقادی و فرو ریخت همه‌ی میزان‌ها و ملاک‌های اخلاقی و معنوی و بن‌بست امروز اندیشه‌ی فلسفی و علمی بشریّت نیز به شدّت متأثّریم، اقبال می‌تواند بر مبنای ایمان مذهبی و اسلامی خویش پاسخ گوید.

جهان‌بینی و تلقّی فلسفی او از جهان و از انسان به عنوان یک متفکّر مسلمان برای ما که فلسفه‌ی اسلامی را بادو وجهه‌ی عرفانی و صوفیانه‌ی قدیمش می‌شناسیم و یا در قالب‌های فکری حکمت قدیم بوعلی و ابن رشد و غزّالی و ملّاصدرایش، و یا در چهار چوب‌های کلیشه‌وار سنّتی معمول و موروثی‌اش ـ بسیار ارجمند و آشنایی با آن بسیار فوری و حیاتی است.

اقبال: اسلام شناس بزرگ

گذشته از آن، اقبال یک اسلام شناس است. آنها که اسلام را به عنوان یک مذهب، بدون این که لزومی ببینند که آن را بشناسند، کنار گذاشته‌اند و نفهمیده محکوم و مطرود کرده‌اند و خیالشان از این جهت راحت است و خیلی هم مغرور و مفتخر که روشنفکر شده‌اند و نیز آنها که اسلام را در همان قالب‌های سنّتی رایج و محدودش می‌شناسند و به همان نیز قانع‌اند و اشباعشان می‌کند، به اسلام‌شناسی نیازی ندارند.

«اسلام‌شناسی» از طریق علمی و دقیق و به وسیله‌ی متفکّر بزرگ و آشنا و نواندیش و پرمایه‌ای چون محمد اقبال یک ضرورت چند جانبه‌ی معنوی و اجتماعی و علمی و تاریخی و سیاسی است یک خودشناسی است. زیرا مادارای هر فلسفه‌ای که باشیم به هر حال در این مکتب و در این تاریخ، زاده شده‌ایم و رشد یافته‌ایم. اقبال یک مصلح و متفکّر انقلابی اسلامی است.

اقبال یک رهبر ضدّ استعمار است... اقبال یک شاعر است. شاید این صفت برای شخصیّت جدّی و عظیمی چون اقبال سبک باشد امّا وزن و ارج هر هنری به وزن و ارج هنرمند مربوط است. اقبال نمونه‌ی یک هنرمند مسؤول و آگاه است. اقبال یک هنرمند، یک شاعر مسؤول و متعهّد زمان و جامعه‌ی خویش است امّا این بدان معنا نیست که سطح اندیشه واحساس و دامنه‌ی خلق هنری و ادبی خویش را در چند شعار سطحی سیاسی و روزنامه‌ای و بیانی مبتذل پایین آورد. مسأله‌ی تعهّد هنری در کار او محدود به

مسائل روزمره‌ی سیاسی نیست بلکه یک تعهّد وسیع و عمیق فکری و انسانی دارد که مسأله‌ی ضدّ استعماری بودن یکی از لوازم جبری و قطعی آن است.

اقبال ابتدا به تحلیل وضع فکری و انتقاد از بینش و شیوه‌ی زندگی و تمدّن و فرهنگ شرقی و غربی می‌پردازد که :

شرق حق را دید و عالم را ندید　　　غرب عالم را بدید، از حق رمید

اقبال می‌گوید: برخلاف متفکّران مشکوکی که می‌گویند نمی‌توان علم و صنعت غرب را گرفت و فرهنگ و اخلاق و روابط اجتماعی و شیوه‌ی زندگی‌اش را کنار زد، نه تنها می‌توان چنین کرد بلکه باید چنین کنیم.

پیام اقبال این است که «آتش خویش» را در دل‌های مان برافروزیم و روح ایمان و عرفان و آن عشق بزرگ انسان پرور را دوباره در جان‌های‌مان مشتعل سازم تا با روح هستی و معنی جان و راز طبیعت و هدف نهایی وجود، آشناتر گردیم و در اوج قدرت و موفقیّت و رفاه مادّی و صنعتی همچون اروپا به بن‌بست و پوچی و سیاه اندیشی و پریشانی ایمان و گمراهی اندیشه دچار نشویم و مذهب را در خویش نیرو دهیم...

آرزوی اقبال در تبلور پاکستان

اقبال آرزو داشت که پاکستان یک تجربه‌ی بزرگ تازه در اسلام قرن بیستم باشد.

هندی باشد که تمدّن غرب را در خود بنا کرده است با تمدّن اروپایی که در آنجا روح هند را در کالبد نیرومند خود دمیده است. چنین جامعه‌ای یک جامعه‌ی دلخواه اسلامی است، چنان که خود نیز انسانی چنین بود. دلِ شرق با دماغِ غرب یعنی یک مسلمان آگاه و تجدید بنا شده! این نه تنها نیاز مسلمانان با نیاز شرق بلکه نیاز بشریّت است. بشریتی که نیمش در غرب رشد می‌کند و نیمش در شرق رشد کرده است و هر دو نسخه‌ی ناقص بشریّت کامل است... این است که کوشش اقبال و کوشش همه‌ی مصلحان آگاه و اندیشه‌مند اسلامی کوشش محصور در چهارچوب یک مذهب یا ملّت خاص نیست،

در عین حال کوششی برای تجدید بنای همه‌ی بشریّت و تجدید بنای تمدّنی نو و ساختن یک نژاد انسانی نوین است. آنچه فرانتز فانون آرزو می‌کرد.

بازگشت به خویش در فلسفه‌ی خودی

و بالاخره اقبال یک نابغه‌ی متفکّری است که پس از سیّد جمال، «نهضت بازگشت به خویش» را در میان این امّت عظیم اسلامی ـ که ازخلیج فارس تا شمال آفریقا و کناره‌ی چین گسترده و پراکنده است ـ ادامه داد.

بازگشت به خویش یعنی بازگشت به خویشتن اصیل انسانی و احیای ارزش‌های فرهنگی و فکری سازنده و مترقّی و آگاهی بخش خود ما.

بازگشت به خویش، یک نهضت عمیق و دشوار خودشناسی و خودسازی است، لازمه‌اش شناخت تمدّن و فرهنگ اروپاست، شناختن دنیای امروز با همه‌ی زشتی‌ها وزیبایی‌هایش و نیز شناختن تاریخ تمدّن و فرهنگ و ادب و مذهب و اصالت‌های انسان و عوامل انحطاط و ارتقای تمدّن واجتماع ما و تفاهم با توده‌ی مردم و تجانس با متن جامعه و بالاخره احیای آنچه انحطاط در ماکِشت و استعمار از ما برد و در میان ما نسخ کرد و قلب کرد... بازگشت به خویش چگونه؟ آن چنان که اقبال بازگشت. او به اروپا رفت و یک فیلسوف متفکّر امروز در سطح جهان شد ـ فرهنگ و تمدّن و جامعه‌ی غرب را محقّقانه شناخت و سپس بازگشت به اسلام و خود را با رنج و کوشش و تفکّر و تعلیم و مبارزه‌ی مداوم و مطالعه‌ی اسلام و شناخت قرآن و عرفان و فرهنگ در سرنوشت مردم و مملکت و حکومت‌های اسلامی، جامعه‌ی هند و استعمار جهانی و شرکت فعّالانه‌ی سیاسی و ادبی و هنری و فلسفی و علمی در مبارزه‌ی استقلال‌طلبی و عدالت خواهی و ضدّ استعماری شناخت و بالاخره با خودشناسی و خودسازی به «خود بازگشت» و خود را پس از گشت و گذار در همه‌ی آفاق و انفس جهان دیروز و امروز، یک شرقی مسلمان مترقّی اندیشه‌مند آزادی خواهِ اشراقی فیلسوفِ مجاهدِ

هنرمندِ ادیبِ اسلام‌شناس ساخت. این است بازگشت به خویش...

شگفت این که امروز نیز در نهضت رنسانس اسلامی و احیای روح و حرکت و بیداری فکر اسلامی و جامعه‌های خواب آلوده‌ی مسلمان، نخستین بنیان‌گذار و پیشگام آن «سیّد جمال اسدآبادی» از میان ماست و بالاخره ادامه دهنده‌ی نهضت او علّامه اقبال بزرگ هم، خطابش به ماایرانی‌هاست که می‌گوید:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

حلقه برگِردم زنید این پیکران آب و گِل آتشی در سینه دارم از نیاکانِ شما!

این سخن را برای تفاخر ملّی ورجز خوانی قومی نگفتم؛ گفتم تا روشنفکران آگاه و دردمند ما مسؤولیّت خویش را در این کار احساس کنند*.

---

*. علی شریعتی، ما و اقبال، دفتر اوّل، صص ۲۴ ـ ۴۲؛ ۷۸ ـ ۷۹؛ ۱۰۰ ـ ۱۰۵؛ ۱۰۹ ـ ۱۱۱؛ ۱۱۳ ـ ۱۱۶.

دفتر دوم

از اقبال به اقبال

حسب حال[1]
Lebensauf

من در سوم ذی قعده‌ی ۱۲۹۴ هجری (۱۸۷۶ م) در سیالکوت[2] ـ پنجاب (هند) متولّد شدم. تحصیلات من با خواندن عربی و فارسی آغاز شد. چند سال بعد به یکی از مدرسه‌های محلّی رفتم و دوران دانشگاهی‌ام با گذراندن نخستین آزمون دانشگاه پنجاب در ۱۸۹۱ آغاز گردید. در ۱۸۹۳ در امتحان ورودی قبول شدم و به دانشکده‌ی اسکاچ میشن (Scotch College Mission)، سیالکوت، راه یافتم و دو سال در آنجا به تحصیل پرداختم و در ۱۸۹۵ آزمون میانی دانشگاه پنجاب را گذراندم. در ۱۸۹۷ و ۱۸۹۹ به ترتیب کارشناسی و کارشناسی ارشد خود را از دانشکده‌ی دولتی لاهور

---

۱. این یادداشت مقدّماتی در سرآغاز پایان‌نامه‌ی دکترای اقبال، سیر فلسفه در ایران (The Development of Metaphysics in persia)، که به دانشگاه مونیخ داده شده است، آمده است. نوشته آمدن آگاهی‌هایی از زندگی اقبال به خامه‌ی خود او گیرا و شنیدنی است.

۲. هنوز هم بر سر تاریخ درست زاد روز اقبال گفتگوست. استاد مارک (Marek) از دانشگاه پراگ در مجلّه‌ی بایگانی خاورشناسی (*Archiv Orientalia*)، ۱۹۵۸ در این باره بحث دراز دامنی نوشته است. آقای وحیدالدّین در کتاب روزگار فقیر خود بدین موضوع پرداخته است. این دو برآنند که درست‌ترین تاریخ زاد روز اقبال همان است که خود او در اینجا آورده است و آن سوم ذی قعده‌ی ۱۲۹۴ هجری است که برابر است با نهم نوامبر ۱۸۷۷ میلادی.

(Lahore Government College) گرفتم. در طی دوران تحصیل دانشگاهی‌ام این بخت را پیدا کردم که برنده‌ی چند نشان طلا و نقره و بورس‌های تحصیلی شوم. پس از گرفتن درجه‌ی کارشناسی ارشد به سمت مربّی زبان عربی مک‌لئود (McLeod) در دانشکده‌ی خاورشناسی (Oriental College) دانشگاه پنجاب گمارده شدم که در آنجا برای سه سال تاریخ و اقتصاد سیاسی درس می‌دادم. سپس استاد یار فلسفه در دانشکده‌ی خاورشناسی لاهور شدم. در ۱۹۰۵ سه سال مرخّصی گرفتم تا مطالعاتم را در اروپا تکمیل کنم که اکنون در اینجا اقامت دارم.

آثار اقبال در یک نگاه*

محمد حسین ساکت

۱. سروده‌ها

الف. به فارسی

۱. **اسرار و رموز**، شامل دو مثنوی **اسرارخودی** (۱۹۱۵) و **رموز بی‌خودی** (۱۹۱۸ م) که از سال ۱۹۲۵ به نام **اسرار و رموز** شهرت یافته است.

۲. **پیام مشرق** (۱۹۲۳ م) که در پاسخ **دیوان شرقی ـ غربی** گوته با دیباچه‌ای به اردو درباره‌ی تأثیر گوته از شعر حافظ و ادب فارسی.

۳. **زبور عجم** (۱۹۲۷ م) که دارای دوبخش است: غزلیّات و دو مثنوی **گلشن راز جدید** (در پاسخ به **گلشن راز** شیخ محمود شبستری (م: ۷۲۰ هـ) و **بندگی نامه**.

۴. **جاویدنامه** (به ۱۹۳۲ م)، سفری خیالی به آسمان‌ها و اخترها به سبک **ارداویراف نامه**، **رسالة الغفران** معرّی و **کمدی الاهی** دانته‌ی ایتالیایی. در پایان اندرز اقبال به پسرش جاوید زیر عنوان **جاویدنامه** آمده است که خطاب به نسل نووجوانان است.

---

*. K. A. Waheed, *A Bibliography of Iqbal*, krachi, Iqbal Academy, 1th.ed., 1965.

۵. **مسافر** (۱۹۳۴ م) که همراه **مثنوی پس چه باید کرد؟** (۱۹۳۶ م) از سال ۱۹۳۶ م یکجا به چاپ رسیده است.

۶. **ارمغان حجاز** (۱۹۳۸ م) که در برگیرنده‌ی دو بیتی‌های فارسی و اردوست. دو سوم فارسی و یک سوم پایانی این سروده به اردوست و چندماه پس از مرگ اقبال (م: اوّل اردیبهشت ۱۳۱۷ ش / نوامبر ۱۹۳۸ م) به چاپ رسید.

ب: به اردو

۱. **بانگ درا** (۱۹۲۴ م).

۲. **بال جبریل** (۱۹۳۵ م).

۳. **ضرب کلیم** (۱۹۳۶ م) که با پاره‌ای از مصرع‌ها و بیت‌های فارسی همراه است و به دست شادروان دکترخواجه عبدالحمید عرفانی در کتابی زیرعنوان **ترجمه‌ی فارسی ضرب کلیم و شرح احوال اقبال** به فارسی شده است (کراچی، اقبال آکادمی، چاپ اول، آوریل ۱۹۵۷ م).

۲. نگاشته‌ها

۱. **علم الاقتصاد**، به اردو (۱۹۰۳ م) که تنها کتاب نثر اقبال به زبان اردوست. این کتاب با مقدمه‌ای از ممتاز حسن و پیشگفتی از دکتر انوراقبال چاپ شده است (لاهور، چاپ دوباره، اقبال آکادمی ۱۹۶۲ م).

۲. **تکامل فلسفه‌ی ماورای طبیعت در ایران** (۱۹۰۷ م *Development of Metaphysics in Persia*) که پایان نامه‌ی دکترای فلسفه‌ی او از دانشگاه مونیخ آلمان به انگلیسی بود و در ۱۹۰۸ م به وسیله‌ی انتشارات Luzac در لندن به چاپ رسید. ترجمه‌ی فارسی آن به دست شادروان دکتر امیرحسین آریان‌پور با نام **سیرفلسفه در ایران** (تهران، چاپ اول، مؤسسه‌ی فرهنگی منطقه‌ای ۱۳۴۷ خ) نشر یافت (چاپ چهارم، امیرکبیر ۱۳۵۸).

نقد این کتاب در مجله‌ی *Athenaenm* (لندن، ۱۴ نوامبر ۱۹۰۸، صص ۶۰۱ـ ۶۰۲) آمده است.

ترجمه‌ی اردوی این کتاب با نام **فلسفهٔ عجم** به دست میرحسین‌الدین در دکن به چاپ رسید (چاپ سوم ۱۹۴۴ م).

۳. **احیای فکر دینی در اسلام** *(The Reconstrmction of Religious Thought in Islam)* مجموع هفت سخنرانی اقبال به انگلیسی در دانشگاه‌های حیدرآباد، مدراس و علیگره (۱۹۲۸ ـ ۲۹ م). این کتاب نخست در لاهور به سال ۱۹۳۰ و سپس در لندن به وسیله‌ی دانشگاه لندن (۱۹۳۴ م) و بارها در لاهور (چاپ پنجم ۱۹۶۰ م) به چاپ رسید. ترجمه‌ی فارسی **احیای فکر دینی در اسلام** به دست شادروان احمد آرام در تهران (مؤسسه‌ی فرهنگی منطقه‌ای) و دوباره به نام **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** به دست محمدبقایی (ماکان) ترجمه شده است).

ترجمه‌ی عربی کتاب زیر عنوان **تجدیدالفکر الدّینی فی الاسلام** به دست عباس محمود نشر یافته است (قاهره ۱۹۵۵ م).

ترجمه‌ی فرانسوی کتاب با عنوان *reconstruction la Pensée religieuse* de l'Islam. به دست خانم میرو ویچ (.Meyerovitch E) و با دیباچه‌ی لویی ماسینیون منتشر شده است (پاریس ۱۹۷۵).

۶. نامه‌ها و نگاشته‌های پراکنده

الف: اردو

۱. **مضمون اقبال**، ویراسته‌ی تصدّق حسین تاج و پنج مقاله‌ی اردو، ۳ دیباچه، شش مقاله به انگلیسی، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۴ هـ).

۲. شیخ محمدعطا، **اقبال نامه**، مجموعه‌ی نامه‌های اقبال به اردو، ۲ جلد، لاهور، بی‌تا.

۳. **مکتوبات اقبال**، ویراسته‌ی سیدنذیرنیازی، کراچی، اقبال آکادمی.

۴. **مکاتیب اقبال با نام خان محمدخان نیازالدّین خان**، لاهور، بزم اقبال ۱۹۵۳ م.

۵. ریاض احمدجعفری، **اقبال اور سیاست ملی** (مجموعه‌ی نامه‌ها درباره‌ی سیاست ملّی، کراچی، اقبال آکادمی ۱۹۶۰ م).

۶. راضیه فرحت بانو، **خطبات اقبال** (ترجمه‌ی سه سخنرانی اقبال به اردو، دهلی ۱۹۶۴ م).

ب) انگلیسی

1. *Letters of Iqbal to Jinnah*, Lahore 1942 _ 1956.

2. *Iqbal's Letters to Atiya Begum*.

3. Shamloo, *Speeches and Stotements of Iqbal*, Lahore 1935.

4. B.A.D ar (ed), *Letters and Writings of Iqbal*.

ترجمه‌ی فارسی این کتاب در دفتری که پیش رو دارید آمده است.

4. "Letter to Dr.Nicholson", in *Dawn*, 21 / 4 / 1949.

اصل این نامه در

5. *Thoughts and Reflections of Iqbal*.

6. *Stray Thoughts*.

7. "In defence of Asrar _ i _ khudi", *Dawn*, 21 / 4 / 1949.

نامه‌ی ۲۴ ژانویه‌ی ۱۹۲۷ به دکتر نیکلسون در دفاع از **اسرارخودی** است که نخست در مجلّه‌ی انگلیسی *Quest* به چاپ رسید و سپس در ۲۴ آوریل ۱۹۴۹ در مجلّه‌ی *Dawn* نشر یافت.

ترجمه‌ی اردوی این نامه زیر عنوان «اسرارخودی اور دکتر اقبال» در ماهانه‌ی **معارف**، اعظم گره‌س ۸، ش ۴، اکتبر ۱۹۲۸، صص ۲۸۶ ـ ۲۹۴ چاپ شده است.

۳. مقدّمه‌های اقبال برکتاب‌های دیگران

الف: اردو: ۱. مقدّمه‌ی ۳ دسامبر ۱۹۲۴ بر کتاب **مولانا عبدالحکیم**، به قلم محمّددین فوق، لاهور ۱۹۲۴.

ب: انگلیسی: ۱. مقدّمه‌ای برکتاب افغانستان: بررسی کوتاه، لندن، ۱۹۳۶، صص ۷ـ X
(*Afghanistan: A Brief Survey,* London, Longman 1936, PP. V.X.).

۲. مقدّمه بر کتاب تاریخ دریانوردی ایرانی، به قلم هادی حسن، لندن ۱۹۲۸.

(Hadi Hasan, *A History of Persian Navigation,* London 1928).

۳. مقدمه برکتاب عبدالرحمان چغتایی با نام **مرقّعِ چغتایی**.

(A. Chmghatai, *Mmragga _ i _ Chughatai, Lahore 1928*).

۴. سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های شخصی

الف. اردو: ۱. "خطبه‌ی عیدالفطر"، لاهور ۱۳۵۰، ۸ ص.

۱. "کیاقومیّت کی بنیاد جغرافیایی وطن پارِهیٔ؟"، در روزنامه‌ی **انقلاب**، ۱۰ مارس ۱۹۳۸، صص ۲، ۴ و ۷ (ردّی بر بیانیّه‌ی مولانا حسین احمد برپایه‌ی ملیّت گرایی).

ب. انگلیسی: اسلام و احمدیّه (*Islam and Ahmadism*)، در نسیم ماهانه‌ی *Islam* (ارگان انجمن خُدّام الدّین، لاهور)، سال ۱۶، ژانویه‌ی ۱۹۳۶ م، صص ۱ـ ۴۷ آرمان (این مقاله جداگانه هم چاپ شده است).

۲. **اسلام همچون آرمان اخلاقی و سیاسی**

"*Islam as an Ethical and Political Ideal,*

سخنرانی در ۱۹۰۸ م. ترجمه‌ی فارسی آن به وسیله‌ی حامدخان حامد در **یادنامه‌ی اقبال**، از انتشارات خانه‌ی فرهنگ ایران در لاهور، صص ۱۲۹ـ ۱۵۰ آمده است.

۳. **اتّحاد یهودی در روزگار حکومت رُمی**، پاسخی به مصاحبه‌ی میرزا محمود احمد با نماینده‌ی مجلّه‌ی تیم ماهانه‌ی *Islam* سال ۱، ش م، لاهور ۲۲ ژوئن ۱۹۳۵ م.

۴. **سخنرانی گزیده‌ی پاندیت هاری کشن کول**، در مجلّه‌ی **شمارش هند** (*Censms of India*) سال ۱۴، پنجاب ۱۹۱۱ م.

چکیده‌ی این مقاله به دست پاندیت‌هاری کشن کُوْل در مجله‌ی انگلیسی زبان **وفاق هند** (*Census of India*)، سال ۱۴ (پنجاب ۱۹۱۱)، صص ۱۶۴ـ ۶۵ چاپ شده است.

Lahore *Orientalia,* 1955. (*Hindustan Review,* vol.xx July - December, 1909)

این سخنرانی با ویرایش دکتر س. ی. هاشمی با دیباچه‌ی انتقادی و یادداشت‌ها و پیوست در *Orientalia* (لاهور ۱۹۵۵ م، ۱۴۷ ص) دوباره انتشار یافت.

۵. مقاله‌ها

الف. اردو: ۱ ـ "آبادی"، ماهانه‌ی مخزن، سال ۷، ش ۱، لاهور آوریل ۱۹۰۴، صص ۱ ـ ۸ (این مقاله بخشی از کتاب علم الاقتصاد اقبال به اردوست).

۲. "اسرارخودی اور تصوّف"، وکیل، امریستار، ۱۵ ژانویه‌ی ۱۹۱۶ م، صص ۵ ـ ۷.

۳. "اوراتُن کی متعلّق دلچسب رائِن"، اخبار کشمیر، سال ۲۵، ش ۲۱، لاهور، ۲۱ ژانویه‌ی ۱۹۳۰، ص ۵.

۴. "بَچّون کی تعلیم و تربیت"، مخزن، سل ۳۸، ش ۷، لاهور، اکتبر ۱۹۱۷، صص ۱۳ ـ ۲۱.

۵. "استحکام ملّت"، ماهانه‌ی طلوع اسلام، دهلی، فوریه‌ی ۱۹۳۶ م، صص ۱۳ ـ ۱۶.

ب: انگلیسی: ۱. "درخواست مطالعه‌ی ژرف علم مسلمان".

("APlea for Deep Stmdy of Mmslim science"), *Islamic Culture* April 1929, PP 201 _ 209.

۲. "آموزه‌ی اتّحاد مطلق آن گونه که عبدالکریم جیلی بیان کرده است"،

("Doctrine of Absolmte unity as Explained by Abdul Karim al _ Jili" *Indian Antiqmity*, Bombay, Sep.1900, pp. 237 _ 246.

بار دیگر در:

Civil and Military Gazette، لاهور، آوریل ۱۹۶۰ م.

۳. "اسلام و خلافت".

("Islam and khilafat"), *Sociological Review*, London 1908.

ترجمه‌ی اردو به دست چوهدری محمدحسین، لاهور ۱۹۲۳ م، ۸۱ ص.

۴. "اسلام و قادیانی"، حزب ضدّ قادیانی.

("Islam and Qadianism", *Anti _ Qadiani League*).

شش صفحه، بی تاریخ.

۵. "خوشحال خان ختّاک".

("Khoshhal Khan Khattak"), *Islamic Culture*, vol. 1,No.4, 1928, pp. 4, 1928, pp. 485 _ 494.

۶. "فلسفه‌ی مک تاگارت"

("Mctaggart´s Philosophy"), *Indian Arts and Letters*, vol.6, No. 11, 1932, PP.25 _ 31.

باردیگر در هفته نامه‌ی *Truth*، لاهور، جولای ۱۹۳۲ و نیز و *Muslim Review* لاهور، سال ۱، ش ۳، سپتامبر ۱۹۳۲، صص ۲۲۶ ـ ۲۳۴ چاپ شده است.

۵. کتاب‌هایی که به ویرایش اقبال چاپ شده است

۱. **آیینه‌ی عجم** (متن شعر و نثر قدیم و جدید فارسی با پانوشت‌هایی به اردو برای دانشجویان دانشگاه لاهور ۱۹۲۳، ۱۶۴ ص.

۲. **انتخاب از نُکَت بیدل**، درس فارسی جدید دوره‌ی لیسانس، (دانشگاه پنجاب، لاهور ۱۹۲۲).

۳. **تاریخ هند**، با همکاری لالارام پارشاد (فشرده‌ای از این اثر در **آرمیستار** *Armistar* در سال ۱۹۱۴ زیر عنوان "اقبال هند" در ۱۶۲ صفحه چاپ شده است.)

۴. **درس اردو**، ساتوین جماعت کیِ لیه (سلسله‌ی ادبیّه)، لاهور، گلاب چَندکاپور و پسران، ۱۹۲۴، ۳۱۶ص (یکی از این سه کتاب در این سلسله به وسیله‌ی اقبال و حکیم احمدشجاع ویرایش یافته است).

برجسته تبارِ اقبال*

دکتر محمّد باقر[1]

در میان زندگی نامه نویسان علاّمه اقبال «منشی محمّد الدّین فوق»، سر دبیر اخبار کشمیری لاهور، نخستین کسی است که مستقیم و بی بازگویی از مرجع و منبع درباره‌ی نیاکان و تبارنامه‌ی اقبال چیزهایی می‌نگارد. سخن او را می‌خوانیم:

> شیخ صاحب (اقبال) وابسته به خاندانی قدیمی از پاندیت‌های کشمیری است. نیای او نزدیک به ۲۰۰ سال پیش به اسلام گروید. طبقه‌ی او «سپرو» است

آقای «فوق» دوست علاّمه اقبال بود و از آنجا که داده‌های یاد شده‌ی بالا را هنگامی منتشر ساخت که اقبال هنوز زنده بود و بر آن خرده‌ای نگرفت، با اطمینان می‌توان گمان زد که این آگاهی‌ها و داده‌ها درست است. فوق، که دوست و آشنای اقبال بود، پیوسته به او سر می‌زد و گمان می‌کنم اقبال بایستی خودش این داده‌ها را به آقای فوق داده باشد.

* . این مقاله با این ویژگی‌ها چاپ شده است:

Dr. Mohamad Baqir."The Illusterious Ancestary of Iqbal," in *Iqbal Centenary Papers*, vol.2 . PP. 130- 133.

۱. استاد بازنشسته‌ی دانشگاه پنجاب لاهور.

زیست نامه نویسان گوناگون اقبال بر پایه‌ی آنچه «فوق» نوشته است این واقعیّت را بازگفته‌اند. اینک، درباره‌ی اظهارات او توضیحی می‌نگارم.

«سپرو» چیست؟

«فوق» در کتاب **تاریخ اقوام کشمیر** خود، که در ۱۹۳۴ م / ۱۳۱۳ خ نشر یافت، چیزی را بازگو می‌کند که در سال ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ [۱]، پس از نامه‌نگاری با اقبال گفته است:

> به منظور پژوهش بیشتر درباره‌ی معنای واژه‌ی «سپرو» به سِر محمد اقبال، فوق لیسانس در ادبیّات، دکتر در فلسفه و وکیل دادگستری نامه‌ای نوشتم. او در پاسخ خود به تاریخ ۱۶ ژانویه‌ی ۱۹۳۴ م نوشت: آنچه را که از مرحوم پدرم درباره‌ی «سپرو» شنیدم و می‌توانم بیان کنم این است که طبقه‌ای از برهمنان کشمیرند. هنگامی که مسلمانان، کشمیر را ضمیمه‌ی سرزمین خود ساختند، برهمنان کشمیر به خاطر تعصّب یا دلیل دیگر، به آموختن دانش‌ها و زبان‌های مسلمانان گرایش و رویکردی نشان ندادند.
>
> در نتیجه، گروه پیشگامی که نخست زبان فارسی و چیزهای دیگر آموختند و بدین‌گونه توانستند اطمینان فرمان گزاران مسلمان را به دست آورند «سپرو» نام گرفتند؛ یعنی کسی که پیش از هر کس خواهان دانش است. «س» در بسیاری از زبان‌ها، برتری و پیشین را می‌رساند و ریشه‌ی «پَر» همان است که مصدر «پَرهنا» را در اردو از آن داریم، یعنی خواندن.
>
> مرحوم پدرم می‌گفت: برهمنان کشمیر این نام را از روی طنز و ریشخند به آن دسته از خویشاوندان خود داده بودند که پیش از همه زبان و دانش‌های اسلامی را پس از ترک آداب و رسم‌ها و تعصّب کهن و دیرین، آموخته بودند. رفته رفته، «سپرو» به نام یک لایه و گروه شناخته شد و سر زبان‌ها افتاد.[۲]

---

۱. مقاله‌ای که زیر عنوان «دکتر شیخ محمد اقبال» در نیرنگ خیال (سپتامبر ـ اکتبر ۱۹۳۲) نشر یافته است.

۲. محمّد الدّین فوق، تاریخ اقوام کشمیر، ج ۲، صص ۴۳ ـ ۴۴.

«فوق»، آن گاه می‌افزاید: در این نامه، اقبال توضیح بیشتری می‌دهد و یاد آور می‌شود که: «دیوان تِک چَند، فوق لیسانس در ادبیّات، کارمند بلند پایه‌ی پیشین دولت پنجاب که به پژوهش در زبان‌شناسی دلبستگی داشت، یک بار در آمبالا به من خاطر نشان ساخت که واژه‌ی «سپرو» به پادشاه باستانی ایران، یعنی «شاپور» پیوند می‌گیرد. بدین سان، در واقع «سپرو»ها از نژاد ایرانی‌اند که در روزگار پیش از اسلام، ایران را ترک گفتند و در کشمیر خانه گزیدند و به خاطر خرد و هوشمندی به لایه‌ی برهمنان راه یافتند.»[1]

«فوق» در شرحی بر این نامه‌ی علاّمه اقبال می‌افزاید: «در پنجاب، شمار کمی از خانواده‌های هند و مسلمان به لایه و گروه «سپرو» معروف شده‌اند، در میان مسلمانانی که به «سپرو» معروف بودند، خاندان علاّمه دکتر محمد اقبال، سرشناس است. نیاکان اقبال نزدیک به دویست و بیست و پنج سال پیش، در روزگار فرمان روایی عالمگیر [اورنگ زیب پادشاه گورکانی هند] به اسلام گرویدند. نام اقبال نه تنها برای کشمیر که برای سراسر هند یک افتخار است.[2]

دوباره «فوق» می‌نویسد: «از نامه‌ی ۱۶ ژانویه‌ی ۱۹۳۴ م [۱۳۱۳ خ] دکتر سر محمد اقبال چنین دریافتم که در پنجاب خانواده‌ی دیگری از «سپرو» وجود ندارد.

---

۱. همان، ص ۴۴.

۲. همو، پیشین، ص ۴۴.

اقبال از آغاز تا پرواز

زمان نگاری زیست نامه‌ای اقبال

محمّد حسین ساکت

زادروز (نهم نوامبر ۱۸۷۷ میلادی / نوزدهم آبان ۱۲۵۶ خورشیدی / سوم ذی قعده‌ی ۱۲۹۴ هجری)

شیخ محمّد اقبال در شهر سیالکوت، شمال باختری پنجاب، پا به جهان گذاشت. اکنون در میان تاریخ‌های ۱۸۷۳ و ۱۸۷۶ م، درست‌ترین تاریخ زاد روز اقبال نهم نوامبر ۱۸۷۷ م / ۱۲۵۶ خ دانسته شده است

(S.A.Vahid, "Date of Iqbal's Birth", *Iqbal Review*, 1966, p.27)

عنوان شیخ در هند به کسی می‌دادند که نیاکاشان از کیش هندو به دین اسلام گرویده‌اند.

نیاکان و پدر و مادر اقبال

شیخ رفیق، پدر بزرگ اقبال، کمی پس از ۱۸۵۷ م / ۱۲۳۶ خ روستای نیاکان خود

را به نام لوهار در کشمیر ترک گفت و با سه پسرش به سیالکوت آمد. این خانواده هیچ‌گاه به کشمیر بازنگشتند.

شیخ نور محمد، پدر اقبال، نه تنها از هوش خدادادی بلکه از سیمایی زیبا بهره‌مند بود. پدر اقبال دوزنده‌ی ماهری بود که اگرچه سواد نداشت، ولی آگاهی فراوانی از تصوّف داشت و با صوفیان دم خور بود. به خاطر پارسایی، دینداری و صوفی منشانه بودنش بود که او را «آن پره فلسفی» (فیلسوف درس نخوانده) می‌خواندند.

مادر اقبال، امام بی بی، زن پارسا و دین‌داری بود که تنها می‌توانست قرآن بخواند و در سه دختر و دو فرزندش روح ایمان و نیکوکاری بدمد (سالک، **ذکر اقبال**، صص ۷ ـ ۱۰؛ فارقی، **سیرت اقبال**، ص ۴۸).

بعدها، برادر بزرگ اقبال، عطا محمّد، به عنوان کارمند مهندسی مکانیک در ارتش استخدام شد و توانست راه پیشرفت اقبال را هموار کند و خانواده‌اش را از سطح طبقه‌ی پیشه‌وری به لایه‌ی متوسّط بهبود بخشد. اقبال پس از مرگ مادرش در سوکِ او به سال ۱۹۱۴ م / ۱۲۹۳ خ شعری به اردو سرود:

چه کسی در زادگاهم نگران و چشم به راهم خواهد ماند؟
چه کسی اگر نامه‌ی من دیر شود، دلتنگ و دلواپس خواهد شد؟
من، شِکوه بر لب به پابوسی خاک تو خواهم آمد:
چه کسی اکنون در نماز شب به فکر من است؟
با همه‌ی زندگی و عشق و فداکاری به من خدمت کرده‌ای
اکنون که شایستگی خدمت پیدا کردم، رخت بربستی! (**بانگ درا**، ص ۲۵۲)

(Hafeez & Lynda Malik, *Iqbal the Poet _ Philosopher of Pakistan*, P.3- 5; A. Schimmel, *Gabriel's Wing*, p.35).

کودکی، دبستان و دبیرستان (۱۸۸۲ ـ ۱۸۹۵ م / ۱۲۶۱ ـ ۱۲۷۴ خ)

کودکی اقبال در شهر سیالکوت گذشت که دیگر آن شکوه روزگار مغول را از دست

داده بود. این شهر در گذشته‌ی نه چندان دور پر بود از مکتب خانه‌ها و مدرسه‌های زبانزد. درست سی سال پیش از تولّد اقبال، یعنی در فوریه‌ی ۱۸۴۶ م / ۱۲۲۵ خ، انگلیسی‌ها باشکست سیک‌ها آشتی نامه‌ی بریتانیایی (Pax Britanica) را در پنجاب بسته بودند. پس از ۱۸۵۷ م / ۱۲۳۶ خ، جنبش علیگره به سرپرستی سر سیّد احمدخان (م: ۱۸۹۸ م / ۷۷ خ بر مسلمانان پنجاب تأثیر نهاده بود. «نیی تعلیم» یا آمرزش نوین غرب داشت رواج می‌گرفت. مبلّغان مسیحی به ویژه کلیسای اسکاتلند و کلیساهای اصلاح شده‌ی هلند، پیشتر در ۱۸۸۹ م / ۱۲۶۸ خ در سیالکوت دبیرستانی به نام اسکاچ میشن کالج (Scotch Mission College) بنیاد نهاده بودند. این مدرسه‌ی تبلیغی اسکاتلندی گاهی درس‌هایی در هنرهای آزاد ارایه می‌داد که بعد در دانشگاه‌های انگلیسی تدریس می‌شد. همچنین درس‌هایی به عربی و فارسی در آثار مدّون و کهن مسلمانان و هند ارایه می‌شد. زبان فارسی نه زبان رسمی حکومت انگلیسی هند بود و نه ابزار آموزش در مدرسه‌ها در این هنگام، چیرگی زبان انگلیسی سخت پابرجا شده بود. با این همه، مسلمانان پنجاب زیر تأثیر جنبش علیگره زبان اردو را به کار می‌گرفتند.

روزگار کودکی و نوجوانی اقبال از زندگی کودکان تهی دست و لایه‌ی متوسّط جامعه‌ی خود بهتر نبود. او از دید بدنی نیرومند بود و ساعت‌ها با دوستانش در باشگاه کشتی سپری می‌کرد. او همچنین عاشق کبک بود و تا پایان زندگی احساسات بسیار دوستانه‌ای به کبوتران نشان می‌داد. از زبان جاوید اقبال، فرزند شاعر، می‌شنویم که می‌گوید پدرم در واپسین سال‌های زندگی که ناتندرست بود اشتیاق فراوانی به لانه‌ی پر از کبوتر داشت و عادت داشت رخت خوابش را در میانه‌ی آنها پهن کند. روزی سیّد میرحسن، که آموزش درس‌هایی به اقبال را در نوجوانی برعهده گرفته بود، در حالی که اقبال کبکی را عاشقانه در دستش نگاه می‌داشت. از او پرسید: «پسر عزیزم، از این چه لذّت خاصّی می‌بری؟» اقبال بی‌درنگ پاسخ داد: «خواهش می‌کنم استاد، اکنون آن را

بگیرید و حس کنید» (سالک، ذکر اقبال، ص ۱۲).

فضای خانوادگی اقبال بسیار مذهبی بود. در سپردن اقبال به دست آموزگاران دبستانی، پدر و مادر او دلبستگی‌اشان را به اسلام نشان می‌دادند. به هنگام کودکی اقبال، در سیالکوت چهارمکتب خانه وجود داشت: مکتب‌خانه‌های مولانا غلام مرتضا، مولانا ابوعبدالله، مولانا محمد مزمّل و مولانا سیّد میرحسن. در آن روزها، این چهار مکتب خانه یادآور روزگار شکوه مغول هند بودند و از شهرت برخوردار. در سه مکتب خانه‌ی نخست، تنها درس‌های اسلامی و الاهیّات داده می‌شد. تنها مکتب خانه‌ی سیّد میرحسن بود که ادبیّات فارسی وعربی یاد می‌داد.

سیّد میرحسن (م: ۱۹۲۹ م / ۱۳۰۸ خ)، که زیر تأثیر جنبش سرسیّد احمدخان قرار داشت و او را از نزدیک می‌شناخت، انگلیسی نمی‌دانست ولی با ادبیّات فارسی و عربی آشنایی داشت و چون به ارزش کاربردی و آموزشی روش‌نوین آموزش و پرورش پی‌برده بود، ناگزیر به پذیرش استاد ادبیّات شرقی در کالج اسکاچ میشن گردید.

خوشبختانه، سیّد میرحسن پدراقبال را می‌شناخت و در کوچه‌ی میرحسام الدّین صدر بازار، که نزدیک خانه‌ی پدری اقبال بود، می‌زیست (بعدها صدر بازار به نام اقبال نام‌گذاری شد). سیّد میرحسن، که بعدها به پیشنهاد و کوشش اقبال عنوان شمس العلماء گرفت، به پدر اقبال پیشنهاد داد تا تربیت و آموزش پسرش محمد اقبال را برعهده گیرد.

سیّد میرحسن از استعداد ادبی و هوش سرشار اقبال آگاهی یافت. هنگامی که اقبال در ۱۸۹۲ م / ۱۲۷۱ خ از دبیرستان اسکاچ میشن با میانگین خوب و گرفتن بورس دانش آموخته شد، میرسید حسن به پدر اقبال پیشنهاد داد تا بگذارد پسرش به تحصیلات خویش ادامه دهد. در پنجم می ۱۸۹۳ م / ۱۲۷۲ خ، اقبال به عنوان دانشجوی سال اوّل وارد دانشکده شد و در هنرهای آزاد درس‌هایی گرفت.

اقبال در دانشکده درخشید و همگام با خواندن درس در دانشکده بر سر درس‌های سیّد میرحسن در خانه‌اش حضور می‌یافت. استاد خودش شعر نمی‌گفت ولی هزاران

بیت شعر فارسی، عربی وارد و از برداشت و به شاگردان و به ویژه اقبال ذوق و لطافت ادبی و احساس شعر فارسی و عربی می‌آموخت. اقبال، مانند همه‌ی تازه‌کاران، به تصحیح شعرهایش به یاری استاد نیاز داشت. او نوّاب میرزا خان (م: ۱۹۰۵ م / ۱۲۸۴ خ) ـ متخلّص به داغ ـ راکه شاعر توانایی بود، برای این کار برگزید. داغ، ملک الشعرای نظام میر محبوب علی خان حیدرآباد بود. داغ غزل می‌سرود. همه‌ی شاعران جوان هند شعرهای‌شان را برای تصحیح نزد داغ می‌فرستادند. شیخ عبدالقادر، که بعدها به سر عبدالقادر نامبردار شد و دوست دیرین اقبال بود، گفته است که اقبال غزل‌های آغازین خود را برای خرده سنجی پیش داغ می‌فرستاد، ولی پس از چندی داغ دریافت که شعرهای اقبال دیگر نیاز به تصحیح ندارد. هم شاگرد و هم استاد به این پیوند ادبی کوتاه می‌بالیدند (عبدالقادر، دیباچه‌ی بانگ درای اقبال، ۱۹۴۶، ص z). اقبال از داغ به نیکی یاد می‌کند (بانگ‌درا، ص ۹۹).

نخستین زناشویی (۱۸۹۲ م / ۱۲۷۱ خ)

اقبال داشت بر شاهراه شهرت گام برمی‌داشت که گرفتار رویدادی تلخ و ناگوار شد که سال‌ها او را رنج می‌داد. در سال ۱۸۹۲ م / ۱۲۷۱ خ، پدر و مادر اقبال او را به زناشویی با کریم بی بی، دختر بهادر عطا محمدخان پزشکی ثروتمند در شهر گُجرات، ناگزیر ساختند. یک دختر و دو پسر نتیجه‌ی این زناشویی ناکام و ناجور بود. معراج بیگم، پس از یک بیماری بلند هنگام، درگذشت. دومین فرزند، آفتاب اقبال، راه پدر در پیش گرفت و پس از گرفتن فوق لیسانس در فلسفه از لینکلن این (Lincoln's Inn) لندن پروانه‌ی وکالت دادگستری گرفت و به عنوان وکیل شرکت‌های بین‌المللی در کراچی به وکالت پرداخت. سومین فرزند پسر اقبال در کودکی جان سپرد. اقبال در ۱۹۱۶ م / ۱۲۹۵ خ از کریم بی بی جدا شد ولی تا روز مرگ خود خرجی او را می‌پرداخت. ولی کریم بی بی هشت سال پیش از مرگ اقبال در ۱۹۴۶ / ۱۳۲۵ خ رخت از این جهان

بربست (Hafeez & Lynda Malik, *Op.cit*, P.10).

تحصیلات دانشگاهی (۱۸۹۵ ـ ۱۹۰۵ م / ۱۲۷۴ ـ ۱۲۸۴ خ)

اقبال در ۱۸۹۵ م / ۱۲۰۷۴ خ، دومین سال دانشکده‌اش را در اسکاچ میشن کالج سیالکوت به پایان برد. سیّدمیرحسن و پدر و مادر اقبال او را برای ادامه‌ی تحصیلات عالی دلگرم ساختند. اقبال در همان سال به لاهور رفت و به دانشکده‌ی دولتی (Government College)، که هنوز هم بهترین مؤسّسه‌ی آموزش عالی در شبه قارّه به شمار می‌آید، پیوست. اقبال به دریافت لیسانس (کارشناسی) از این دانشکده با درجه‌ی ممتاز نایل آمد و برای ادامه‌ی تحصیل در کارشناسی ارشد (فوق لیسانس) بورس گرفت. کارشناسی ادبیّات شامل ادبیّات عربی، انگلیسی و فلسفه بود.

اقبال هم در سیالکوت و هم در لاهور زبان عربی آموخت. با این همه، یکی از منتقدان بعدی خاطرنشان ساخته است که اقبال آشنایی خوبی با زبان عربی نداشت و بر ترجمه‌ها و بازگویی‌های او از قرآن از نگاه زبان شناختی ایرادها گرفته است. اقبال در ۱۹۰۰ م / ۱۲۷۹ خ استادیار زبان عربی در دانشکده‌ی دولتی لاهور بود. خود اقبال بعدها در نامه‌ای ادّعا می‌کند که یک بار وقت فراوانی برای آموختن زبان عربی صرف کرد و با آن که به خاطر مشاغل دیگر سال‌هاست این زبان را ترک کرده است ولی هنوز در آن چیرگی دارد (A.Schimmel, *Gabriel's Wing*, P.37.)

اقبال و تاماس. و.آرنولد

آشنایی اقبال با سِر تاماس آرنولد (Sir Thomas Arnold) در دانشکده‌ی دولتی یک برکت بود. آرنولد پس از ده سال تدریس در دانشکده‌ی انگلو ـ محمّدی علیگره، در فوریه‌ی ۱۸۹۸ م / ۱۲۷۷ خ استاد فلسفه‌ی دانشکده‌ی دولتی لاهور شد. مولانا محمد شِبلی نُعمانی، در نشست خداحافظی آرنولد در علیگره از شخصیّت او سخن گفت:

«این به تنهایی شمشیر اروپا نبود که همه‌ی ملّت‌های جهان را فتح کرد و

وفاداری‌شان را به چنگ آورد؛ منش اخلاقی تحسین‌آمیز آنان است که همه‌ی دل‌ها را فتح کرده است. و آرنولد بهترین نمونه‌ی زنده‌ی رفتار با فضیلت و منش شایان ستایش [اروپا] است».

(Hafeez & Lynda Malik, *Iqbal the Poet Philosopher of Pokistan,* P. 12)

آرنولد در علیگره کتاب **تبلیغ اسلام** (*The Preaching of Islam*) را نگاشت که تا آن روز دیدگاه تازه و منصفانه‌ای درباره‌ی پیشرفت اسلام در جهان ارایه می‌داد. خاورشناسان، اسلام را دین شمشیر شناسانده بودند، ولی آرنولد اسلام را دین آشتی و مسالمت خواند. همان گونه که آرنولد در دیباچه‌ی کتابش می‌گوید، از دانش شبلی نعمانی درباره‌ی تاریخ آغاز اسلام بهره‌ها برده است. در دانشکده‌ی دولتی لاهور، پیوند اقبال با آرنولد، پیوند یک شاگرد با استاد بود. آرنولد آمیخته‌ای از دانش فلسفه‌ی غرب و فرهنگ اسلامی و ادبیّات عرب بود. این دیدار شرق و غرب در آرنولد، او را در تکامل اقبال یاری بخشید. آرنولد پل پیوند و دوستی شبلی با اقبال بود. هنگامی که اقبال کتاب **علم الاقتصاد** (۱۹۰۲ م) خود را به اردو نگاشت، و این نخستین نگاشته‌ی او بود و از آنجا که زبان مادری‌اش پنجابی بود، شبلی به ویرایش آن پرداخت.

(Schimmel, *Gabriel's Wing*, P.37; Hafeez & Lynda Malik, Op.cit., p.12).

آرنولد اقبال را به ادامه‌ی درس خواندن در اروپا تشویق کرد. هنگامی که در ۱۹۰۴ م / ۱۲۸۳ خ آرنولد لاهور را به سوی لندن ترک گفت، اقبال چامه‌ی زیبایی به نام «ناله‌ی فراق» برایش سرود.

اقبال در ۱۸۹۹ م / ۱۲۷۸ خ اقبال به گرفتن درجه‌ی فوق لیسانس فلسفه نایل آمد. او در همین هنگام که به سرودن شعر به اردو بلند آوازه شده بود، در نشست سالانه‌ی «انجمن حمایت اسلام» لاهور به سال ۱۸۹۹ م / ۱۲۷۸ خ شرکت جست و شعر «ناله‌ی یتیم» خود را خواند. یک سال‌بعد، باز در همان انجمن شعر «خطاب یک یتیم به هلال ماه رمضان» را خواند. او از ۱۹۰۱ م / ۱۲۸۰ خ به بعد با روزنامه‌ی **مخزن**، که شیخ عبدالقادر ـ بعدها سِر عبدالقادر ـ آن را منتشر می‌ساخت همکاری می‌کرد. شیخ عبدالقادر یکی از چهره‌های سرشناس جنبش آزادی هند بود.

استادی دانشگاه (۱۸۹۹ م ـ ۱۹۰۴ / ۱۲۷۸ ـ ۱۲۸۳ خ)

چند ماه پس از گرفتن کارشناسی ارشد، اقبال در ماه می ۱۸۹۸ م / ۱۲۷۸ خ به سِمت مربّی زبان عربی در دانشکده دولتی (Oriental College) لاهور برگزیده شد. او برای تدریس زبان عربی، تاریخ و اقتصاد ماهانه سی و سه روپیه می‌گرفت. چنین پیداست که تا ماس آرنولد، که بعدها رئیس دانشگاه شد، اقبال را در یافتن این سمت یاری داده بود، زیرا اقبال برای تدریس زبان عربی مدرک قابل قبول نداشت.

از ژانویه‌ی ۱۹۰۱ تا مارس ۱۹۰۴ (۱۲۸۰ ـ ۱۲۸۳ خ)، هنگامی که اقبال از سمت مربّی استعفا داد، به‌گونه‌ی ناپیوسته به عنوان استاد یار انگلیسی در دانشکده‌ی اسلامیه و دانشکده‌ی دولتی در لاهور تدریس می‌کرد. در این هنگام، چند ماهی بیشتر در دانشکده‌ی دولتی تدریس نکرد.

برای اقبال، سال‌های ۱۹۰۰ م / ۱۲۷۹ خ و ۱۹۰۵ م / ۱۲۸۴ خ پر از امید و نومیدی بود.

پیشه‌ی استادی که دلپسندترین کار می‌نمود، دیگر آب و تابی نداشت. مشاغل آزاد و کارهای حقوقی درآمد بیشتری داشت. از آنجا که آموزش به وسیله‌ی حکومت انگلیسی مهار و بازرسی می‌شد، آزادی اندیشه و بیان به تنگنا کشیده شده بود. برای گزیر از کارهای دانشگاهی، اقبال به آموختن دانش حقوق روآورد.

در اندیشه‌ی کار آزاد و استعفا از استادی دانشگاه (۱۹۰۱ ـ ۱۹۰۵ م / ۱۲۸۰ ـ ۱۲۸۴ خ)، اقبال سرانجام توانست، در پاسخ به بی‌مهری‌هایی که از دانشگاه می‌دید، از استاد یاری استعفا بدهد. زنده یاد دکتر علی شریعتی می‌گفت: «من شهامت اقبال را نداشتم که از کار دانشگاه دست بردارم». اقبال همگام با درس کارشناسی ارشد فلسفه ناپیوسته درس حقوق هم می‌خواند، ولی بیشتر به فلسفه گرایش داشت. بدین‌گونه، او در امتحان حقوق نمره‌ی کافی در فلسفه‌ی حقوق نیاورد (دسامبر ۱۸۹۸ م / ۱۲۷۷ خ) و رد شد. دو سال بعد، که هنوز مربّی زبان عربی در دانشکده‌ی دولتی بود، به رئیس

دادگستری پنجاب در لاهور درخواستی داد تا اجازه یابد بدون تکرار برنامه‌ی درس‌ها دوباره امتحان حقوق بدهد. رئیس دادگستری برابر مقرّرات نتوانست به این خواسته پاسخ مثبت دهد و درخواست او را نپذیرفت (سالک، ذکر اقبال، ص ۶۵). چه بسا همین پاسخ منفی، اقبال را به خواندن بعدی حقوق در انگلستان واداشت.

اقبال در ۱۹۰۱ م / ۱۲۸۰ خ کوشید تا به یک کار خدماتی آزاد پنجاب وارد شود و در امتحان شرکت جوید. هیأت پزشکی نام اقبال را از فهرست نامزدان آن شغل حذف کرد.

این پاسخ منفی برای اقبال یک ضربه‌ی هولناک بود. او دانست که ساز و کار سیاسی و اجتماعی مستعمره‌ی هند پاسخ‌گوی استعدادهای او نیست. این ناکامی‌های آغازین اقبال شگون و خجستگی به همراه داشت. رویداد تلخ دیگری پیش آمد و آن متّهم شدن برادر بزرگش شیخ عطا محمّد، مسؤول اداره‌ی وزارت کارهای نظامی، به توطئه‌ی جنایی بود.

اقبال لایحه‌ی دفاعیّه‌ای برای لُورد کرزن (Lord Curzon)، حاکم هند، فرستاد. به دستور کرزن، پرونده مختوم شد.

بی‌عدالتی‌هایی که اقبال درباره‌ی برادرش دید، روح حسّاس شاعر را آزرد و او را به سرودن شعر «برگ گل» کشانید که خطاب به خواجه نظام الدّین اولیا بود. خواجه نظام الدین اولیا، نامور به محبوب الاهی (۱۹۴۵ / ۱۳۲۴ خ)، سرشناس‌ترین عارف در میان مسلمانان هند و پاکستان به شمار می‌آید. اگر چه برادر اقبال با او در برداشت‌های دینی اختلاف داشت و به فرقه‌ی احمدیّه گرویده بود ولی اقبال هیچ‌گاه مهربانی‌ها و یاری‌های او را فراموش نمی‌کرد.

۸. اقبال در انجمن‌های ادبی (۱۹۰۰ - ۱۹۰۵ م / ۱۲۷۹ - ۱۲۸۴ خ)

اقبال با خواندن سروده‌هایش در نشست‌های سالانه‌ی «انجمن حمایت اسلام» لاهور در سراسر هند بلند آوازه شد. این انجمن در ۱۸۸۴ م / ۱۲۶۳ خ با الهام از جنبش

علیگره برپا گردید و نشست‌های سالانه‌ی آن، همکاران و هم‌اندیشان ادبی و سیاسی سرسیّد احمدخان را جذب می‌کرد. مسلمانان دسته دسته به این نشست‌ها می‌آمدند تا بر همبستگی اجتماعی و فرهنگی‌اشان تأکید ورزند و در کوشش‌های رهبران ملّی خویش شرکت جویند. پدر و مادران، فرزندان‌شان را به نشست‌های سالانه‌ی انجمن می‌بردند «تا بتوانند دیدگاه‌های رهبران ملی را در سال‌های سازندگی یاد گیرند (عبدالمجید سالک، **سرگذشت**، لاهور، قومی کتاب خان ۱۹۵۵، صص ۱۶ـ۱۷).

آغاز کاری اقبال در نشست سالانه‌ای انجمن در سال ۱۹۰۰ م / ۱۲۷۹ خ باز می‌گردد.

هنگامی که مولانا نظیر احمد ریاست انجمن را در ۲۴ فوریه برعهده داشت، اقبال شعر «ناله‌ی یتیم» خود را خواند که تأثیر ژرفی بر شنوندگان نهاد. بسیاری گریستند، دیگران به انجمن کمک مالی کردند (در حدود سیصد روپیه). قرارشد تصویرهای شعر اقبال به مبلغ هر کدام سه روپیه به فروش رسد (**روبداد انجمن حمایت اسلام**، لاهور، ۲۳. ۲۴، ۲۵ فوریه‌ی ۱۹۰۰، صص ۳۰ ـ ۳۱). رئیس انجمن گفت: «چند مرثیه از انیس ودبیر شنیده‌ام، ولی هرگز چونان شعرهای دردانگیز اقبال نشنیده بودم». (**همان**، ص ۳۶. منظور شعرهای مرثیه به اردو از میرببر علی انیس (م: ۱۸۷۴ م / ۱۲۵۳ خ و رقیبش سلامت علی دبیر (م: ۱۸۷۵ م / ۱۲۵۴ خ) است).

در چهارمین نشست سالانه‌ی انجمن، اقبال شعر «یتیم خطاب هلال عید سای» (گلایه‌ی یتیم به هلال ماه عید فطر) خود را خواند که خطاب دانشکده‌ی اسلامیّه به مسلمانان پنجاب بود. اقبال همچنین شعرهای «دین و دنیا» (۱۹۰۲ م / ۱۲۸۱ خ)، «ابر گوهربار» اهدا به پیامبر اسلام(ص) (۱۹۰۳ م / ۱۲۸۲ خ)، «تصویر درد» (۱۹۰۴ م / ۱۲۸۳ خ) را در همین انجمن خواند. همه‌ی این شعرها در **بانگ‌درا** نیامد، ولی همانند «ناله‌ی یتیم» شهرت یافت.

تا سال ۱۹۰۵ م / ۱۲۸۴ خ)، شاعر جوان دردل‌های شنوندگان مسلمانش رخنه

پیدا کرده بود. اقبال چند شعر درباره‌ی مایه‌ی دوستی هند و مسلمان سرود که از آن میان «ترانه‌ی هندی»، «هندوستانی بچون کاقومی حبیب» (سرود ملّی کودکان هندی) و «نیاشیولا» (پرستشگاه نوین) در خور یادآوری است. (H.Malik & Lynda Malik, *op. cit*, pp.171) هنگامی که اقبال روانه‌ی اروپا شد، نام او در هندوستان بر سر زبان‌ها افتاده بود.

اقبال پیش از راهی شدن به اروپا، برسر آرامگاه نظام الدین اولیا در دهلی حضور یافت و از روح آن پیر عارف یاری خواست (**بانگ درا**، ص ۹۷).

رفتن به اروپا (۱۹۰۵ ـ ۱۹۰۸ م / ۱۲۸۴ ـ ۱۲۸۷ خ) سرودن فارسی به جای اردو
پیش از این که اقبال راهی اروپا شود، چند سالی در دانشکده‌ی دولتی لاهور فلسفه تدریس کرده بود. به هنگام سه سال ماندن در اروپا، اقبال ۲۴ شعر کوتاه و غزل سرود.

اگر چه این شعر اقبال بود که او را در هند بر سر زبان‌ها انداخت، ولی همین که به اروپا پا گذاشت به این اندیشه فرورفت که دست از شعر و شاعری بردارد و به کار سودمندتری بپردازد. او این آهنگ را با شیخ عبدالقادر، دوست دیرین و همراه دو ساله‌اش در اروپا، در میان گذاشت عبدالقادر به اقبال گفت که او می‌تواند با طبع دلکش و دم الهام بخش خویش امّت مسلمان را بیدار کند و زندگی تازه‌ای به کالبد خسته و بی‌جان آنان بدمد. قرار شد تاماس آرنولد داوری قطعی خود را در این باره اعلام دارد. آرنولد نظر عبدالقادر را تأیید کرد.

تنها کار مهمّی که اقبال انجام داد این بود که برای سرودن به جای زبان اردو از زبان سرشار و شیرین فارسی بهره گرفت. این خاطره را از زبان عبدالقادر، که همراه او در لندن بود، شنیدنی است: «میزبان اقبال در مهمانی نهار از او خواست تا ابیات فارسی‌اش را بخواند شاعر اقرار کرد که جز یک یاد و بیت شعر به فارسی نسروده است.» بامداد فردای آن روز، اقبال عبدالقادر را دید و دو غزل تازه‌ی فارسی‌اش را برای او خواند.

از آن پس، فارسی زبان و ابزار الهام‌های شاعرانه‌اش شد و پس از ۱۹۰۸ م / ۱۲۸۷ خ گاه‌گاهی به اردو شعر می‌سرود.

خواندن حقوق و فلسفه

اقبال هم در انگلستان و هم در آلمان درس خواند. او در لینکُلن ایـن (Lincoln's Inn)برای گرفتن پروانـه‌ی وکـالت تـحصیل کـرد و در دانشکـده‌ی تـثلیث (Trinity College) دانشگاه کمبریج برای دریافت کارشناسی ادبیّات (فلسفه) نام نوشت. اقبال مدرک کارشناسی ارشد در فلسفه از دانشگاه پنجاب لاهور گرفته بود و داشت ناپیوسته پایان نامه‌ی دکترایش را در فلسفه به دانشگاه مونیخ آماده می‌کرد. دانشگاه آلمان نه تنها اجازه‌دارد تا اقبال پایان‌نامه‌اش را به انگلیسی بنویسد، بلکه او را از شرط اقامت دو نیم سال پیش از تقدیم پایان‌نامه نیز معاف کرد.

اقبال در کمبریج هم فلسفه خواند و هم حقوق. در فلسفه شاگرد هگل‌گرای نوین جان مک تاگارت (John Mc Taggart) و جیمز وارد (James Ward) بود. در هـمین هنگام درس‌هایی در حقوق گرفت. اقبال در یکم‌آوریل ۱۹۰۷ م / ۱۲۸۶ م از کمبریج به لندن رفت تا برای نخستین بار دوشیزه عطیّه بگم فیض را ببیند.

رفتن به آلمان (۱۹۰۷ م - ۱۹۰۸ م / ۱۲۸۶ - ۱۲۸۷ خ **و گرفتن درجه‌ی دکـترای فلسفه**. اقبال از کمبریج به هایدل‌برگ آلمان و سپس به‌مونیخ رفت تـا پـایان نـامه‌ی دکترایش را به دانشگاه آلمان زیر نظر پرفسور هومل (F.Hommel) تقدیم دارد. اقبال پس از دفاع از پایان‌نامه در ۱۴ نوامبر ۱۹۰۷ م / ۱۲۸۶ خ درجه‌ی دکـترای فـلسفه (doctoris Philosoide gradum) گرفت. به نوشته‌ی عطیّه بگم، اقبال زبـان آلمـانی را تابدان اندازه آموخت که توانست در تاریخ جهان مقاله‌ای تحقیقی به آلمانی بـنویسد (Schimmel, *op.cit*, p.37)

سیر فلسفه در ایران (۱۹۰۷ م / ۱۲۸۶ خ): پایان‌نامه‌ی دکترا

پایان‌نامه‌ی اقبال در دانشگاه مونیخ وزیر نظر پرفسور هـومل **سیرفلسفه در ایـران** (The *Developmen of Metphysics in Persian*, Cambridge 1908) نام داشت کـه بـر

پایه‌ی پاره‌ای از دست نگاشت‌های ناشناخته‌ی آن روز در کتاب‌خانه‌ی برلن سامان یافته بود. این پایان‌نامه به دست شادروان دکتر امیرحسین آریان پور به فارسی ترجمه شده است (**سیر فلسفه در ایران**، تهران، چاپ اول، مؤسسه‌ی فرهنگی منطقه‌ای ۱۳۴۷)، چاپ چهارم امیرکبیر، ۱۳۵۷).

ترجمه‌ی اردوی این پایان‌نامه باعنوان **فلسفه‌ی عجم** به دست میرحسن الدّین انجام یافته است (حیدرآباد، دکن، نفیس آکادمی، ۱۹۳۶، چاپ سوم ۱۹۴۴).

این کتاب برای پژوهش تاریخ ادیان و تاریخ اندیشه‌ی دینی ایران از زرتشت به این سو، سودمند است. شاید نویسنده نخستین کسی بود که به آثار سهروردی توجّه کرد.

اندیشه‌ی سهروردی در تاریخ تصوّف و عرفان اسلامی بسیار مهم است که هانری کربن با پژوهش‌هایش این اهمیّت را نشان داد (Schimmel, *Gabriel's Wing*, p.38)

بیست سال پس از نگارش این پایان نامه، اقبال بر آن بود که این کتاب نمی‌بایست بـه اردو تـرجـمه مـی‌شد زیـرا بسـیاری از دیـدگاه‌هایش تـغییر یـافته است (Schimmel, *op.cit.*) **بازگشت به میهن (۱۹۰۸ م / ۱۲۸۷ خ. و دومین زناشویی او** اقبال پس از دریافت فوق لیسانس حقوق از کمبریج و دکترای فلسفه از آلمان اروپا را ترک گفت و راهی میهنش هند شد. در ۱۹۰۹ م / ۱۲۸۸ خ، خانواده‌ی اقبال دومین زناشویی او را با سردار بگم، زن زیبای جوانی که از نظر بدنی ضعیف بود، سامان داد. سردار بگم به یک خانواده‌ی محترم کشمیری وابسته بود. به تحریک یک وکیل محلّی. اقبال نامه‌ی ناجور و آزار دهنده‌ای درباره‌ی شخصیّت عروس دریافت کرد. اقبال بی آن که پیوند زناشویی‌اش با سردار بگم را رسمی مشخّص کند با دختر دیگری به نام مختار بگـم، نوه‌ی یک تاجر بسیار ثروتمند لورهانا زناشویی کرد. این زن در ۱۹۲۴ م / ۱۳۰۳ خ مرد چند سال پس از زناشویی ناتمام، سردار بگم نامه‌ای به اقبال نوشت و او را به خاطر بی عدالتی و بی عاطفگی سرزنش کرد: «من با شما ازدواج کردم، ازدواج دوم برای من ناراحت کننده است من با همین وضع می‌مانم تا بمیرم، و روز رستاخیز دامن شـما را

خواهم گرفت.» (سالک، ذکراقبال، ص ۶۹). اقبال برای رفع هرگونه شبهه‌ی دینی و با استفتا از حکیم نورالدین قاریان، بار دیگر خطبه‌ی عقد سردار بگم را خواند. بدین‌گونه، اقبال برای دومین بار، بی آن که طلاق داده باشد، با سردار بگم ازدواج کرد. سردار بگم درسی و هفت سالگی در ۲۳ فوریه‌ی ۱۹۳۵ م / ۱۳۱۴ خ جهان را بدرود گفت و جاوید اقبال و یک دختر به نام منیره به‌جا گذاشت. جاوید اقبال راه پدر پیش گرفت و دکترایش را از دانشگاه کمبریج و پروانه‌ی وکالت خویش را از لینکن این لندن گرفت. جاوید اقبال پس از چندی به کار قضاوت پرداخت و تا ریاست دیوان عالی کشور پاکستان پیش رفت. اکنون جاوید اقبال، فرزند علّامه اقبال بازنشسته است.

وکیل دادگستری و شاعر (۱۹۰۸ م / ۱۲۸۷ خ)

اکنون اقبال هم وکیل دادگستری است، هم استاد دانشگاه و هم شاعر. اگر چه در نهایت او یک شاعر راستین ماند. کار در دانشگاه دولتی لاهور درآمد چندانی نداشت. در ۱۹۰۹ م / ۱۲۸۸ خ، دانشگاه اسلامی علیگره به اقبال پیشنهاد استادی تاریخ داد، ولی او نپذیرفت. هنگامی که اقبال تصمیم به استعفا از مقام استادی موقّت دانشکده گرفت (۱۷ جولای ۱۹۰۹)، در نامه‌ای به دوشیزه عطیّه بگم فیضی نوشت: فرماندار نظامی مایل بود سفارش مرا به وزیر هند بکند تا در لاهور به سمت استادی بلاتصدّی در دانشکده‌ی دولتی گماشته شوم، ولی از فکر در صف نامزدی این شغل ماندن دست کشیدم، چون خیلی برخلاف طبع شخصی من بود. فشار شرایط مرانا‌گزیر ساخت تا مسائل را از نگاه اقتصادی و مادّی بنگرم ـ نگاهی که چند سال پیش هم مرا بدین کار وادار کرد. تصمیم گرفته‌ام تا به خواست خدا شغل حقوقی را ادامه دهم». (فیضی، اقبال، صص ۱۲۴ ـ ۱۲۵).

اقبال در اکتبر ۱۹۰۸ م / ۱۲۸۷ خ کار وکالت دادگستری را آغاز کرد و درست سی سال بعد در ۱۹۳۴ م / ۱۳۸۳ خ از آن دست کشید. اقبال در دهمین سال وکالت به سال

۱۹۱۸ م / ۱۲۹۷ خ در نامه‌ای به پدرش نوشت: «تصمیم گرفته‌ام که شخصاً از درآمد فروش شعر و نثر خودم، سود نبرم. زیرا [شاعری] استعداد خدادادی است و هیچ‌کار بدنی نمی‌خواهد و بایستی در راه خدمت به بشر به کار آید، ولی به خاطر نیاز ناگزیر شده‌ام خلاف آن را انجام دهم». (وحیدالدّین، روزگار فقیر، ج ۲، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۰).

اقبال در کار وکالت دنبال پول و درآمد نبود. همین اندازه که با گرفتن یک پرونده می‌توانست پول اجاره و کارمندان وکالت خانه و هزینه‌ی زندگی متوسّط خود را به دست آورد. دیگر پرونده‌ای نمی‌پذیرفت. هر پرونده‌ای که پس از دهم هر ماه پیش او می‌آمد رد می‌کرد و اگر موکّلان پافشاری می‌ورزیدند به آنان می‌گفت پیش از دهم ماه آینده مراجعه کنند (**همان**، ج ۱، ص ۲۲۲).

گفتنی است که اقبال تا پایان زندگی، شاعر ماند.

اقبال در سراسر زندگی‌اش از درآمد خود برای نشر آثارش بهره می‌جست. او به سرمایه‌ی خود کتاب‌هایش را به چاپ می‌رساند و برای این که گران به دست خواننده نرسد، برای هر نسخه به کتاب فروش کمسیون می‌پرداخت.

سرایش «شِکوه» و «جواب شکوه» (۱۹۱۲ م ـ ۱۹۱۳ م / ۱۲۹۱ ـ ۱۲۹۲ خ)

نخستین کتاب نثر اردوی اقبال زیر نام **علم اقتصاد** در ۱۹۰۱ م / ۱۲۸۰ خ منتشر شد. از آنجا که زبان مادری اقبال پنجابی بود، مولانا شبلی نعمانی، تاریخ‌دان و منتقد بزرگ ادبی هند آن را ویراست. در شعرهای اقبال رنگ و بوی بیان پنجابی به چشم می‌خورد
(Schimmel, *Gabriel's Wing*, pp. 36 - 37)

گفتیم که اقبال در اروپا که بود تصمیم گرفت زبان شعرش را از اردو به فارسی تغییر دهد و در این کار کامیاب از آب درآمد. با این همه، پس از چندی شعر اردوی «شِکوه» را سرود که نیایش نیرومندی بود:

[خدایا!] توبه سرودهای ستایش و نیایش عادت داری، اکنون به اعتراض‌ها نیز گوش بده! (**بانگ درا**، ص ۱۶۰)

شاعر می‌پرسد چرا کشورهای کافر و بی‌ایمان، سرشار از ثروت و زیبایی است؟ چرا خداوند مؤمن را که روز و شب زاری می‌کند که خدا تنها بزرگترین است (الله اکبر) فراموش کرده است، و کسی را که بیش از ۱۳۰۰ سال است پرچمداران یکتایی خدایی‌اند از یاد برده است؟

اما تلخ‌تر از «شِکوه» پاسخ آن بود به نام «جواب شِکوه». پس از آن که ناله و فریاد و زاری، گوش آسمان‌ها، فرشتگان و ستارگان را کر کرده است؛ خدا خود دلیل افول مسلمانان را هویدا می‌سازد: چون نه اخگر ایمان در دل‌های مسلمانان هست و نه عشق الهی. مسلمانان عشق به پیامبر را از یاد برده‌اند، از یگانگی دینی به ملیّت گرایی ریشه در خاک گراییده‌اند و به دنبال آن به دامن جهان خواران افتاده‌اند.

در این شعر، آرمان‌های اقبال که اکنون تا دم مرگ آنها را بیان می‌داشت، برای نخستین بار نمودار شد. (Schimmel , *op.cit*, pp. 40 - 41)

الطاف حسین ترجمه‌ی انگلیسی **شکوه** و **جواب شِکوه** را به انگلیسی ترجمه کرد و چاپ نخست آن را در ۱۹۴۳ م منتشر ساخت. چاپ دوم در ۱۹۴۸ / ۱۳۲۷ خ نشر یافت.

(Altaf Husain, *The Complaint and the Answer*, Lahore 1943, 2nd Edition 1998.)

پرفسور آربری، ایران‌شناسی فقید انگلیسی، در ۱۹۵۵ م / ۱۳۴۴ خ «شکوه» و «جواب شکوه» را به شعر انگلیسی درآورد.

(A.J.Arbery, *Complaint and Answer*, Lahore 1, 55)

بانرث، ترجمه‌ای از **شکوه** و **جواب شکوه** به انگلیسی در مجلّه‌ی آنتروپوس (*Anthropos*) منتشر ساخت

(E.Bannerth, "Islamic modern Urdo Poetry" , *Anthropos* xxxvll- xL, 1942 -45)

دکتر محمد شهید الله (داکا ۱۹۵۴) میزان الحق (کلکته ۱۹۴۳، ۱۹۴۵)؛ اشرف علی خان؛ امین الدّین، سلطان محمد (رنگ‌پور ۱۹۵۹) و کاوه غلام مصطفی (داکا ۱۹۶۱) «شکوه» و «جواب شکوه» را به زبان بنگالی ترجمه کرده‌اند.

سرایش اسرار خودی (۱۹۱۵ م / ۱۲۹۴ خ)

با آن که اقبال سرگرم کار روزانه بود ولی این فرصت را پیدا کرد که اندیشه‌های تازه‌اش را قالب ریزی کند. اقبال پیش خواجه حسن نظامی، از خاندان نظامی صوفیان نامبردار دهلی، پرده از وجود کاری سترگ به فارسی برگرفت و از او خواست تا برای این سروده نام درخوری پیدا کند (**مکتوبات اقبال**، ج ۲، ص ۳۶۸، ۱۹۱۵/۲/۶ م). شیخ عبدالقادر، دوست دیرین اقبال، نام‌های «رموز زندگی»، «پیام سروش»، «پیام نو» یا «آیین نوین» را پیشنهاد داد سرانجام، نام **اسرار خودی** برگزیده شد و در همان سال به چاپ رسید.

اسرار خودی در قالب مثنوی مولوی است برابر سنّت خانوادگی، عارف بزرگ ایرانی مولانا جلال الدّین بلخی به خواب اقبال آمد تا برای انتشار راه نوین زندگی او را به سرودن این شعر وادارد. مولانا جلال الدّین رومی در این سروده و در دیگر سروده‌های او همچون پیر و مرشد معنوی‌اش پدیدار می‌شود.

بسیاری از دوستان و ستایشگران اقبال با دیدن و شنیدن نام **اسرار خودی** در شگفت شدند. در زبان فارسی واژه‌ی «خودی» بار معنایی منفی دارد: خودپسندی، منی، خود خواهی و مانند آن. اقبال این واژه را به معنای تازه و مثبتی به کار برد: خود، شخصیّت. اقبال بر آن بود که مسلمانان تقریباً همه چیز اسلام راستین و آرمان‌هایش را فراموش کرده بوده‌اند (**مکتوبات اقبال**، ج ۱، ص ۲۴). اکنون اقبال می‌خواست اسلام واقعی را بی‌پرده نشان دهد. مسلمانان دربند خود خواهی، تسلیم و احساس فقر بودند، و آموزه‌ای تازه‌ی خودی را طرح کرد: انسان جانشین خداست، او باید شخصیّت خویش

را استوار و پابرجا سازد، و با آفریدگارش همکاری کند. دلیل این رویکرد نامنتظره، این اعتقاد اقبال بود که:

دین، قدرت فلسفه را ندارد. این، درست یک قضیّه‌ی منطقی است. این اندیشه‌ی بدیهی مرا به سرودن یک مثنوی درباره‌ی این حقیقت واداشت
(Schimmel, *Gabriel's Wing*, p.42)

خرده‌گیری از اسرار

اسرار خودی از نگاه خرده‌گیران و بهانه جویان دور نماند. هنگامی که چاپ اول اسرار خودی در سال‌های ۱۹۱۵ و ۱۹۱۸ با دیباچه‌ای که حافظ را عامل اهمال و خودفراموشی و ناباوری مسلمان آسیا شناسانده بود در لاهور نشر یافت، چند نقد و نگارش انجام گرفت. پیرزاده مظفّر احمد کتاب **راز بی‌خودی** را نوشت (دهلی ۱۹۱۸) و به اقبال همچون دشمن اسلام تاخت. مولانا اسلم جی راج پور، در ماهانه‌ی **الناظر** (لکهنو، فوریه‌ی ۱۹۱۹، چاپ دوباره در روزنامه‌ی **جوهر** جامعه‌ی ملّیّه، دهلی شماره‌ی اقبال) مقاله‌ای برضدّ مظفّر احمد نوشت. مولوی حکیم فیروز الدّین طغرای، **لسان الغیب** را در حمله به اسرار نگاشت.

یوسف سلیم چشتی، **شرح اسرار خودی** را در لاهور منتشر ساخت. و نکاتاراس مقاله‌ی «اسرار خودی»: بررسی شعر اسرار خودی اقبال» را در شماره‌ی ۱۴ مجلّه‌ی **ترای‌وانی** *Trivani* (۱۹۴۲) نوشت عشرت ح. انور، کتاب **مثنوی سرود بی‌خودی** (علیگرده ۱۹۵۴) را نگاشت که دفاع از فلسفه‌ی خودی اقبال بود. سرانجام، اقبال ناگزیر شد در چاپ دوم ۳۵ بیت از **اسرار** را که در خرده‌گیری از حافظ سروده بود، می‌دارد.

خوشامدگویی به اسرار

رینولد.نیکلسون، خاورشناسی نامبردار انگلیسی و مترجم انگلیسی **مثنوی** مولانا

که استاد اقبال هم بود، **اسرار خودی** را به انگلیسی درآورد. چند نقد و بررسی درباره‌ی ترجمه‌ی انگلیسی نیکلسون نشر یافت (برای آگاهی از این نقد و بررسی‌ها بنگرید به کتاب **بال جبریل** شیمل Schimmel, Gabriel's Wing, p.389).

پرفسور آرتور جی. آربری، ایران‌شناس انگلیسی، پس از مرگ نیکلسون، در میان کتاب‌های او ویرایش تازه و بازبینی شده‌ای از ترجمه‌ی **اسرار خودی** را پیدا کرد که به دست اقبال انجام گرفته است.

(A.J. Arberry, *Notes on Iqbal's Astar-i-khudi,* Lahore 1952. pp.v-vi)

عبدالرّحمان، قاضی دادگستری، **اسرار** را به شعر اردو ترجمه کرد و آن را ترجمان اسرار نام نهاد (لاهور ۱۹۵۲) سیّد محمد عبدالرّشید فاضل نیز زیر نام ترجمان خودی، ترجمه‌ای منظوم به اردو از **اسرار** بیرون داد (کراچی ۱۹۵۶) محمدبخش واصف ترجمه‌ی منظوم سندی **اسرار** را در کراچی (بی‌تاریخ) منتشر ساخت ترجمه‌ی بلوچی **اسرار** به دست سمندر خان در کراچی (بی‌تاریخ) بیرون آمد. عبدالمنّان به نثر و سید علی احسن به شعر بنگالی **اسرار** را ترجمه کردند. عبدالوهّاب عزّام، **اسرار** و **رموز** را به ترکی درآورد که در ۱۹۵۸ در استانبول به چاپ رسید.

نیکلسون که اندیشه‌های اقبال را به اروپا شناسانده است، در دیباچه‌اش بر ترجمه‌ی **اسرار خودی** نوشت: «اقبال مرد روزگار خود و مرد فرار از روزگار خویش است، همچنین مردی است ناهماهنگ با روزگار خویش (ص xx).

چرا اقبال **اسرار** را به فارسی سرود و نه اردو؟ هدف اقبال پرداخت یک رساله یا نگاشته‌ی پژوهشی نبود؛ بلکه مسأله‌ی زندگی و مرگ امّت مسلمان بود. این بود که می‌خواست **اسرار**، مخاطبان گسترده‌ای در میان مسلمانان ایران، افغانستان، تاجیکستان، تحصیل کردگان هندی و خاورشناسان اروپایی پیدا کند. بدین سان، **اسرار خودی**، و **رموز بی‌خودی** و... را به فارسی سرود ـ هر چند زبان مادری‌اش اردو بود.

اسرار می‌خواست پرده از راز و رمزهای خودی (شخصیّت) بردارد و نقش فرد را در

برابر فرد بیان می‌داشت؛ در حالی که **رموز بی‌خودی**، که دو سال بعد منتشر شد، رازهای بی‌خودی یعنی نقش فرد را در جامعه‌ی اسلامی طرح می‌ساخت. جان‌مایه‌ی همه‌ی اندیشه‌ها و آرمان‌های سیاسی / اجتماعی اقبال همین بود.

سرایش پیام مشرق (۱۹۲۲ م / ۱۳۰۱ خ)

اقبال به فارسی وارد و شعر می‌گفت. او در ۱۹۱۹ م / ۱۲۹۸ خ، سرودن دیوان غزل‌هایش را به دو زبان فارسی و اردو به نام **پیام مشرق** در سر پروراند. (**مکتوبات اقبال**، ج ۱، ص ۱۰۷). اگر چه اقبال سرانجام زبان فارسی را بر سرایش مجموعه‌ی مورد نظرش، که پاسخ به **دیوان غربی ـ شرقی** (West - Östlicher Dīwān) بود، برگزید. در آغاز سال ۱۹۲۰ م / ۱۲۹۹ خ، اقبال نوشت: ترجمه‌ی **دیوان** [غربی ـ شرقی گونه] ضروری خواهد بود، زیرا در هر جنبه‌ای از زندگی فکری اروپا مورد نظر خواهد بود، و کوشش خواهد شد تا اندیشه‌های سرد و آرمان‌های غرب را کمی گرم کند». (مکتوبات اقبال، ج ۱، ص ۱۵۹).

پیام مشرق که در پایان سال ۱۹۲۲ م / ۱۳۰۱ خ نشر یافت و به امان الله خان، پادشاه افغانستان پیشکش شد در برگیرنده‌ی زیباترین شعرهایی است که اقبال سروده است. اقبال روح گوته را به یاری می‌خواهد:

پیر مغرب، شاعر آلمانوی — آن قتیل شیوه‌های مانوی
بست نقش شاهدان شوخ و شنگ — داد مشرق را اسلامی از فرنگ
در جوابش گفته‌ام پیغامِ شرق — ماهتابی ریختم برشامِ شرق

(کلیات فارسی، پیام مشرق ص ۱۶)

اقبال در دیباچه‌ای که به اردو بر این سروده نوشته است، به کوتاهی از تاریخ جنبش شرقی در ادبیّات آلمانی سخن گفته است که بیشتر برپایه‌ی پژوهش آ.ف. جی رِمی (A.F.J. Remy) در کتاب **تأثیر هند و ایران بر شعر آلمان** (پایان‌نامه در دانشگاه کلمبیا،

نیویورک، ۱۹۰۱) استوار است.

شایان یادآوری که پس از چند سده تأثیر کهن شعر فارسی بر اندیشه‌ی غربی و به ویژه آلمانی که در گوته و روکرت نمودار شد، برای نخستین بار کوشش ناب از سوی یک شاعر شرقی شایسته با آگاهی گسترده از ادبیّات و اندیشه‌ی غربی برای پاسخ به این جنبش شعری و وارد شدن به یک گفت و شنود با اروپا انجام می‌گیرد.

کریم الدّین برق در ۱۹۲۳ / ۱۳۰۲ خ نقد تند و تیزی بر **پیام مشرق** با نام «پیام آفتاب» نوشت و در روزنامه **امریستار** نشردار و کار اقبال را نمونه‌ی «بیماری روانی، خودستایی، و نادانی نسبت به ادبیّات فارسی» دانست.

پروفسور نیکلسن با نگارش یادداشت برجسته‌ای در مجله‌ی **اسلامیکا** (*Islamica*)، ج ۱، نوشت: دیری نگذشت که **پیام مشرق** به دومین نشر خود رسید و اکنون شاهکار سروده‌های اقبال به شمار می‌آید.

پیام مشرق شامل ۱۵۰ دو بیتی به نام «لاله‌ی طور»، شعرهایی گوناگون در قالب نمونه‌های کهن ولی در برگیرنده‌ی فلسفه‌ی زندگی، ۴۵ غزل و سرانجام تصویری از اروپاییان، شاعران فیلسوفان و سیاست مداران اروپایی است.

پرفسور آربری در ۱۹۴۷ م / ۱۳۲۶ خ نخستین بخش از «لاله‌ی طور» را به شعر انگلیسی درآورد. میروویچ (E.Meyerovitch) و محمّد آشنا **پیام مشرق** را به فرانسه ترجمه کردند و در ۱۹۵۶ در پاریس نشر دادند (*Missage de l´oriernt*, paris) خانم آنه ماری شیمل ترجمه‌ی **پیام مشرق** را به شعر آلمانی منتشر ساخت (ویسبادن ۱۹۶۳ Schimmel, *Botchaft des Östens*) عبدالرحمان طارق زیر نام **روح مشرق**، این سروده را به شعر اردو ترجمه کرد (لاهور ۱۹۵۲). شیر محمد می‌نوش، ترجمه‌ی پشتو **پیام مشرق** را در کراچی به سال ۱۹۶۲ به وسیله‌ی آکادمی اقبال بیرون داد. ترجمه‌ی نثر ترکی این سروده نیز با نام «سکرات قِبر» در آنکارا به بازار آمد (۱۹۵۶). علی نهاد تارلان این ترجمه را انجام داده بود.

شیرعلی خان سر خوش ترجمه‌ای به شعر آزاد اردو با نام **جام مشرق: ملخّص پیام مشرق** در لاهور (۱۹۲۳) منتشر ساخت.

حافظ اسلم جی راجپوری، شعر «میلاد آدم» این مجموعه را به شعر اردو درآورد و در روزنامه‌ی **طلوع اسلام** (دهلی، شماره‌ی یکم، A دسامبر ۱۹۳۸) نشر داد.

دیباچه‌ی اردوی اقبال با ترجمه‌ی انگلیسی زیر عنوان «جنبش فارسی در ادبیّات آلمانی» در **فصلنامه‌ی پاکستان** (*Pakistan Quarterly* مجلّد ۶، ش ۴) به چاپ رسید.

ترجمه‌ی کامل آلمانی **پیام مشرق** به دست خاورشناس فقید و استاد دانشگاه در ارلینگن آلمان، دکتر جی. هل (J.Hell) آماده شده بود ولی تاکنون چاپ نشده است.

که هم‌اندیشی هایی با اقبال دارد، (Schimel, *Gabriel's Wing* p.390).

پیام مشرق باشتاب در بیرون از هند شهرت یافت. محمد عاکف، شاعر مسلمان ترک، هنگامی که به مصر آمد درباره‌ی این سروده نوشت:

> من شاعر را با خودم مقایسه می‌کنم. اقبال که همه‌ی شعر صوفیان سترگ را که در مشرق بزرگ شدند و سپس به غرب رفته‌اند خوانده است و همچنین فلسفه‌ی غرب را خوب چکیده کرده است، شاعر بسیار توانایی است... در پیام مشرق، قطعه‌ها و غزل‌های بسیار زیبایی هست.
> یک یا دو غزل مرا سرمست کرده است.

(*Schimmel, Op.cit, pp. 45 - 46*)

محمد عاکف آن‌گاه این سروده را به عبدالوهّاب عزّام، که بعدها سفیر مصر در پاکستان شد، داد و او هم آن را به شعر عربی درآورد (عزّام، دیباچه‌ی ترجمه عربی پیام مشرق، ص ۲).

سرایش بانگ درا (۱۹۲۳ م / ۱۳۰۲ خ)

یک سال پس از نشر **پیام مشرق**، اقبال دفتر شعرهای اردوی خود را، آنچه به نظرش

می‌ارزید از آغاز تا ۱۹۲۳ م / ۱۳۰۲ خ، زیر نام **بانگ درا** به چاپ رساند (لاهور، ۱۹۲۴ م). این سروده‌ها پیش از هر نگاشته‌ی دیگر تکامل معنوی و روحی شاعر را نشان می‌دهد و به خوبی تأثیر پذیری‌اش را از شعرهای انگلیسی به نمایش می‌گذارد. عنوان این دفتر شعر اقبال، نماد زنگ کاروان است که بیشتر هم در شعر **جواب شکوه** شنیده می‌شود و در همه‌ی بندهای شعر او تکرار می‌گردد. **بانگ درا** در آغاز سفر، ایران خواب آلوده را بیدار می‌کند و آنان را به سوی هدفی که کانون ایمان اسلامی است ـ کعبه در مکه ـ پیش می‌برد. مولانا جلال الدّین بلخی هم این نماد را به کار برده است.

بانگ درا دارای سه بخش است که شعرهای آغاز آمدن اقبال که به لاهور، سفر اروپا و بازگشت از اروپا را در بردارد.

تنها ترجمه‌ی کامل **بانگ درا** به دست راحت زاخلی به زبان پشتو در آمد که اقبال آکادمی در کراچی آن را به چاپ رساند. پیشتر از ترجمه‌های گوناگون **شکوه** و **جواب شکوه** سخن به میان آمد گزیده‌ی **خضر راه** نیز به دست ع. ق. نیاز به، سال ۱۹۵۱ به شعر انگلیسی نشر یافت.

زبور عجم (۱۹۲۷ م / ۱۳۰۶ خ)

دفتر شعر فارسی دیگر اقبال به نام **زبور عجم** در ۱۹۲۷ م / ۱۳۰۶ خ نشر یافت. گفته‌اند اقبال این دفتر شعر را از همه بیشتر دوست می‌داشت. پرفسور آربری بخش‌های یکم و دوم **زبور عجم** را به شعر انگلیسی درآورد (A.J.Araberry , *Persian Psalms,* Lahore 1948) اقبال معیار هنری این کتاب را چنین توصیف می‌کند:

> **اقبال در این سروده ذوق و استعداد فوق العاده‌ی خود را برای دلپذیرترین و شورانگیزترین گونه‌های شعری خود، غزل، نشان داده است (مقدمه** (A.J.Arberry, *op.cit*

سیّد تقویم الحق کاکاخِل ترجمه‌ی پشتو این سروده را در کراچی چاپ کرد (اقبال

آکادمی، ۱۹۶۱). سیّد عظیم الدّین مُنادی، ترجمه‌ی گجراتی **زبور عجم** را در ۱۹۶۰ بیرون داد (اقبال آکادمی، کراچی)

گلشن راز جدید

بوزانی، خاورشناس نامبردار ایتالیایی، **گلشن راز جدید** را از این دفتر به ایتالیایی درآورد و در سالنامه‌ی مؤسسه‌ی شرق‌شناسی دانشگاه ناپل، شماره‌ی ۸ (۱۹۵۹) منتشر ساخت.

(A.Bausani, "Il Gulsān- i - Rāz - i - ğadid di Muhammad Iqbal" , *Ann. dell' Insituto vniv. Orient.* di *Napoli,* N.S. VIII, 1959)

بشیر احمد، دانشمند پاکستانی، **گلشن راز جدید** را در مجلّه‌ی **اقبال** (ش ۴، ۱۹۵۷) به انگلیسی ترجمه کرد.

این سروده پرسش و پاسخی عرفانی از شیخ محمود شبستری، شاعر عارف وحدت وجودی ایرانی است که **گلشن راز جدید** را سروده است. اقبال در این سروده، فلسفه‌ی زندگی و عشق زندگی بخش خویش را به خواننده می‌شناساند.

بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام (شش سخنرانی ـ ۱۹۲۸ م / ۱۳۰۷ خ)

در پایان سال ۱۹۲۸ م / ۱۳۰۷ خ و در هفته‌های نخست ۱۹۲۹ م / ۱۳۰۸ خ اقبال در دانشگاه‌های حیدرآباد، مدراس و علیگره شش سخنرانی درباره‌ی بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام ایراد کرد. سفر او به جنوب هند، این فرصت را پیش آورد تا از آرامگاه سلطان تیپو در میسور باز دید کند.

این سخنرانی‌ها نخست زیر عنوان **شش سخنرانی درباره‌ی بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** و سپس در نشرهای بعدی تنها با نام **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام**، با افزودن فصل هفتم: آیا دین ممکن است؟ (لندن، ۱۹۳۴) در لاهور منتشر شد (چاپ چهارم

۱۹۵۱)، این سخنرانی‌ها خمیر مایه‌ی فلسفی کار اقبال است. اقبال خواست به شیوه‌ی احیای علوم‌الدین غزّالی برداشت تازه‌ای از اسلام نشان دهد. (و خود هدف از این سخنرانی‌ها را چنین شرح داده است):

> فلسفه‌ی اسلام به زبان فلسفه‌ی نوین نشان داده خواهد شد، و اگر کمبودهایی در اندیشه‌های قدیمی باشد از میان خواهد رفت.
>
> کار من تنها بازسازی است، و در این باز سازی به بهترین آیین‌های فلسفه‌ی اسلامی نگاه خواهم انداخت (مکتوبات اقبال، ج ۱، ص ۲۱۰، ۱۹۲۸).

دو ترجمه‌ی فارسی از این سخنرانی‌ها انجام گرفته است: **احیای فکر دینی در اسلام** به دست شادروان احمد آرام و **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** به دست محمد بقایی (ماکان). ترجمه‌ی عربی این کتاب به دست محمود عباس باعنوان **تجدید الفکر الدینی فی الاسلام** (قاهره ۱۹۵۵ م) در مصر انجام گرفت. سیّد نذیر نیازی ترجمه‌ی اردوی خود از این کتاب را با نام **تشکیل جدید الهیات اسلامیّه** (لاهور ۱۹۵۸ م) منتشر ساخت. استاد ا. میرورویچ (E.Meyerovitch) ترجمه‌ی فرانسوی این کتاب را با دیباچه‌ی استاد لویی ماسینیون در پاریس نشر داد (۱۹۵۵ م) که توجه بسیاری از منتقدان اروپایی را برانگیخت. (Schimmel, *Gabriel's Wing*, p.50).

ترجمه‌ی ترکی بازسازی به دست صوفی حوری در استانبول باید به چاپ رسیده باشد (Schimmel, *Ibidl*, p. 391). هر کدام از سخنرانی‌های هفت گانه به دست مترجمان به زبان‌هایی بومی و نیز منتقدان در مجله‌های گوناگون ترجمه و بررسی و نقد شد. از نقدهای پژوهشگرانه‌ای که بر این کتاب انجام گرفته است از نقد آرتور جفری (A.Jeffery) باعنوان «مسلمان متجدّد هند، درباردی محمد اقبال» در مجله **شرق جدید** (*OM*) رم، شماره‌ی ۱۴، ۱۹۳۴، صص ۵۰۵ ـ ۵۱۳) و ویکتور کورتوا (V.Courtois) باعنوان «سِر محمد اقبال، شاعر فیلسوف و مدافع هندی» در مجلّه‌ی سرزمین اسلام، سال سیزدهم، ش ۴، ۱۹۳۸ م) می‌توان یاد کرد. نقد نخست به ایتالیایی و رومی به

فرانسه نشر یافت. کورتوا در سال ۱۹۳۸ م کتاب **سر محمد اقبال، فیلسوف و مدافع هندی** را نیز بیرون داد (Schimmel, *op.cit*, pp. 50, 391)

اقبال در راه سیاست (۱۹۳۰ - ۱۹۳۳ م / ۱۳۰۹ - ۱۳۱۲ ح)

اقبال از ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ م / ۱۲۸۴ ـ ۱۲۸۷ خ سرگرم کار آموزشی در دانشکده‌ی شرقی و دانشکده‌ی دولتی لاهور بود و برای پرداختن به تکاپوهای سیاسی وقتی نداشت. در واقع، اقبال در میان سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۳ م / ۱۲۸۹ ـ ۱۳۰۲ خ نقش کارآیی در سیاست نداشت. در این هنگام اقبال سرگرم بیدادگری و ایجاد آگاهی سیاسی در میان مردم بود. در ۱۹۱۹ م / ۱۲۹۸ خ، اقبال به دوستش سِرکریشنا پرشاد نامه‌ای نوشت که برتری می‌دهد در هیچ نشستی سیاسی حضور نیابد.

اقبال در ۱۹۲۰ م / ۱۲۹۹ خ به عضویّت «کمیته‌ی خلافت پنجاب» گماشته یا انتخاب شد، ولی تصمیم به کناره‌گیری از آن گرفت. اقبال از همان آغاز چندان با روش‌های پذیرفته شده‌ی سرپرستان جنبش خلافت همراه نبود. در نامه‌ی ۱۱ فوریه‌ی ۱۹۲۰م/۱۲۹۹ خ اقبال به محمد نیاز الدین خان می‌خوانیم: «شنیده‌ام که او [مولوی گرامی] به این خاطر که از کمیته‌ی خلافت استعفا داده‌ام با من قهر است. هنگامی که به لاهور بیاید او را با حقایق واقعی آشنا خواهم ساخت. راه و روشی که این کمیته آغاز کرد و هدف برخی از اعضای آن به عقیده‌ی من برای مسلمانان خطرناک است. (**مکاتیب اقبال**، ص ۲۷)

هنگامی که مولانا محمد علی در لاهور از اقبال خواست که با دانشکده‌ی اسلامیّه همکاری نکند، او نپذیرفت. اقبال در ۲۸ اکتبر ۱۹۲۰ م / ۱۲۹۹ خ درباره‌ی همکاری نکردن با سازمان‌ها و اداره‌های آموزشی چنین نوشت: «به نظر من باید برابر فتوای علما عمل کنیم. چون امام نداریم تا اطاعت کلّی کنیم، فکر می‌کنم گرفتن یک فتوا از همه‌ی علمای برجسته ضروری است. فتوای یک شخص کافی نیست هرچند درست باشد.

نظر شخصی‌ام هر چه باشد. اگر فتوای علما بر ضدّ آن باشد، من تسلیم آن خواهم بود.» (**همان**، ص ۳۵).

در ۱۹۲۳ م / ۱۳۰۲ خ دوستان اقبال از او خواستند تا نماینده‌ی «شورای قانون‌گذاری پنجاب» شود، ولی چون میان عبدالعزیز، معاون شهردار ـ لاهور، می‌خواست از سوی همان حوزه‌ی انتخابی برگزیده شود، اقبال تصمیم گرفت خود را کنار بکشد. در ۲۰ جولای ۱۹۲۳ م / ۱۳۰۲ خ، اقبال به یکی از دوستانش نوشت: «به احتمال، نامزد انتخاب نخواهم شد، اگر چه مردم لاهور بر من فشار می‌آورند که نامزد شوم و چند معاون پیش من آمده‌اند تا بدین مناسبت مرا ببینند. ولی نمی‌خواهم با میان عبدالعزیز، که دوست قدیمی من است، رقابت کنم» (**مکاتیب اقبال**، ص ۴۶).

اقبال از ۱۹۲۳ م / ۱۳۰۲ خ به این سو، به ژرفی دلبسته‌ی سیاست بود. در ۱۹۲۴ م / ۱۳۰۳ خ، اقبال به حزب آزادی منشانه‌ی ملّی لاهور (National Liberal League) پیوست، ولی این بنیاد را چندان دلچسب نیافت و کمی بعد استعفا داد. در حدود همین هنگام، او با کنفرانس ملّی چنیتامین که در بمبئی برگزار شد همکاری می‌کرد، ولی همین که دریافت این کنفرانس هدف‌های مثبت و سازنده‌ای ندارد و در اصل مخالف حزب «ساوا را جیا»ست، استعفا داد. (سالک، **ذکر اقبال**، ص ۱۲۹). اقبال در ۱۹۲۶ م / ۱۳۰۵ خ برای انتخابات شورای قانون‌گذاری از لاهور نامزد شد. اقبال با ۳۰۰۰ رأی بر رقیب خود پیروز آمد و در ۲۳ نوامبر ۱۹۲۶ م / ۱۳۰۵ خ، و عضو مجلس استانی پنجاب شد. گفتنی است که از ۱۹۲۴ م / ۱۳۰۳ خ شورش‌هایی میان هندوان و مسلمانان بسیار معمول شد و از نظر سیاسی در این هنگام توده‌های هند و مسلمان درگیر گونه‌ای جنگ داخلی گردیدند. جمعیّت انبوهی در برابر مسجد وشودی گردآمدند. رهبران در قانون گذاری‌ها بر سر روش رأی گیری (پیوسته یا جدا) و مسأله‌ی میزان رأی اقلّیّت‌ها جدل می‌کردند.

رهبران هندو مخالف جدایی رأی‌ها بودند و نمی‌خواستند به مسلمانان امتیاز بدهند.

رهبران مسلمانان در این مسائل به دو گروه تقسیم شدند. در مارس ۱۹۲۷ م / ۱۳۰۶ خ اعضای مسلمان قانون گذاری مرکزی و دیگر مسلمانان در دهلی به ریاست محمدعلی جناح نشستی برگزار کردند.

آن نشست پیشنهادهایی داد که از آن میان در نظر گرفتن کرسی‌های مسلمانان درآرای پیوسته بود. اعلام جدایی استان سند و به حساب آمدن اکثریّت مسلمانان در قانون گذاری‌های پنجاب و بنگال، پیشنهادهای دیگر بود.

در می ۱۹۲۷ م / ۱۳۰۶ خ، کمیته‌ی اجرایی کنگره در نشست بمبئی خود این پیشنهادها را پذیرفت. نشست سالانه‌ی کنگره در مدراس این تصمیم را پذیرفت. در سی‌ام دسامبر ۱۹۲۷ م / ۱۳۰۶ خ، مسلم لیگ سراسر هند (All - In dian Muslem League) نیز در نشست دهلی‌اش پیشنهادهای بالا را پذیره آمد.

هنگامی که این توافق‌ها میان لیگ و کنگره در جریان بود، حکومت بریتانیایی زیرنظر سِرجان سیمون (Sir Johm Simon) ـ که بعدها لردسیمون نام گرفت ـ برای ارائه‌ی پیشنهادها جهت اصلاحات آینده در شبه قارّه کمیسیونی تعیین کرد. این کمسیون در فوریه‌ی ۱۹۲۸ م / ۱۳۰۷ خ به هند آمد و کارش را آغاز کرد. پیشتر گفته آمد که اقبال به سمت دبیری شاخه‌ی شفیع مسلم لیگ در ۱۹۲۸ / ۱۳۰۷ انتخاب شد. کمیسیون سیمون نیز در فوریه‌ی ۱۹۲۸ وارد هند شد. بیشتر احزاب سیاسی در شبه قارّه بر آن شدند تا این کمیسیون را تحریم کنند، زیرا هیچ هندی جزو اعضای کمیسیون نبود. حزب جناح و کمیته‌ی خلافت نیز تصمیم به تحریم کمیسیون گرفت. اقبال سخت باور داشت که همکاری با این کمیسیون به مصلحت مسلمانان است. برای آماده سازی برنامه‌ای که می‌بایست به کمیسیون ارایه شود، لیگ شفیع گروهی را تعیین کرد. اقبال دیدگاه‌های خویش را درباره‌ی برخی از مسائل قانون اساسی ذهنی خودگردانی استانی در نخستین نشست بیان کرد و به خاطر درمان ناگزیر به ترک لاهور شد و نتوانست در تهیّه‌ی برنامه و ارایه‌ی آن به کمیسیون سیمون در نشست‌ها شرکت جوید

اقبال در بازگشت به لاهور از گزارش‌های مطبوعات دریافت که کمیسیون نقطه نظرهایش را نادیده گرفته است. اقبال به نشانه‌ی اعتراض، استعفانامه‌اش را از دبیری لیگ در ۲۲ جوئن ۱۲۹۸ م / ۱۳۰۷ خ به کمیسیون فرستاد و چنین نوشت: «چون هنوز بر همان عقیده‌ام که در نخستین نشست پیش‌نویس کمیته بیان داشتم که مسلم لیگ سراسر هند بایستی خودگرانی کامل را بخواهد، که به نظر من خوسته‌ی تمام جامعه‌ی مسلمانان پنجاب است، من در چنین شرایطی نباید دبیر مسلم لیگ سراسر هند بمانم. از سر مهر، استعفایم را بپذیرید.» (م. خان، **اقبال کا سیاسی کارنامه**، ص ۱۱۸).

در ۱۹۳۰ م / ۱۳۰۹ خ، اقبال ریاست نشست سالانه‌ی مسلم لیگ را در الله‌آباد برعهده داشت و خطابه‌ی شورانگیزی به عنوان سخنرانی ریاست ایرادکرد و در آن خاطر نشان ساخت که در اسلام، به وارونه‌ی اروپا، دین از سیاست جدا نیست و سرشت تجربه‌ی دینی پیامبر، آن گونه که در قرآن آشکار است، سراسرجدا از روش و منش غرب است. بدین‌گونه، ساخت سیاستی بر شالوده‌ی خط‌های بومی و ملّی، اگر به معنای جایگزینی اصل اسلامی همبستگی باشد، به سادگی برای یک مسلمان درخور فکر نیست (Thoughts and Reflections of Iqbal, pp. 166 - 67). پیشنهاد اقبال برای تقسیم شبه قارّه‌به کنفرانس همه‌ی احزاب مسلمان در دهلی رسید و در برابر کمیته‌ی نهرو قرار گرفت ولی پذیرفته نشد.

کمیسیون سیمون در آوریل ۱۹۲۹ / ۱۳۰۸ خ کارش را در هند به پایان برد و گزارشش را در میانه‌ی سال ۱۹۳۰ م / ۱۳۰۹ خ تقدیم داشت. مخالفت آشکار و گسترده با ترکیب این کمیسیون، در اکتبر ۱۹۲۹ م لردایروین (Lord Irwin) ناگزیر اعلام داشت که دولت انگلیس طرح فراخوان کنفرانس میزگرد در لندن (Round Table Conferance) را برای ملاحظه مسأله‌ی اصلاحات قانون اساسی آینده را در هند در دستور کار دارد. نخستین کنفرانس میزگرد در پایان سال ۱۹۳۰ م / ۱۳۰۹ خ برگزار شد و در ۱۹ ژانویه‌ی ۱۹۳۱ م / ۱۳۱۰ خ پایان یافت. اقبال به این کنگره دعوت نشد.

دومین کنفرانس میزگرد در سپتامبر ۱۹۳۱ م / ۱۳۱۰ خ آغاز به کار کرد و در یکم دسامبر ۱۹۳۱ م به کار خود پایان داد. اقبال و گاندی در این میزگرد شرکت جستند در این کنفرانس دو هیأت برگزیده شد: هیأت اقلّیّت‌ها و هیأت ساختار فدرال.

اقبال عضو هیأت اقلّیّت‌ها بود ولی اعضا حق ورود برای حلّ بغرنج ناحیه‌ای را نداشتند. نمایندگان هندی با نوشتن نامه‌ای از نخست وزیر خواستند تا حکمی اعطا کند.

آقای گاندی در نامه‌ای جداگانه از این درخواست پشتیبانی کرد. هیأت اقلیّت تنها چهار دیدار داشت ولی به خاطر تیرگی میان اعضا به نتیجه‌ای دست نیافت. نخست وزیر در آگوست ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ حکم ناحیه‌ای اعطا کرد.

نشستی از کنفرانس مسلمانان در دهلی در ۲۳ آگوست ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ به ریاست اقبال برپا شد. اقبال از این حکم به انتقاد نشست.

اقبال پس از بازگشت از دومین کنفرانس میزگرد و نومیدشدن از رویکرد آقای گاندی و دیگر رهبران هندی در کنفرانس بیش از پیش به این دیدگاه اعتقاد پیدا کرد که تنها راه حلّ دشواری‌های سیاسی شبه قارّه تقسیم این کشور است. در واقع، رویکرد غیر منطقی رهبران هندو این نتیجه را به همراه آورد.

در ۲۱ مارس ۱۹۳۲ / ۱۳۱۱ خ، اقبال ریاست کنفرانس مسلمانان سراسر هند را در لاهور بر عهده داشت. او به عنوان ریاست کنفرانس سخنرانی گیرا و دلکشی ایراد کرد. اقبال در این سخنرانی گفت: «پس، احزاب واقعی مایه‌ی کشمکش کنونی در هند انگلستان و هند نیست، ولی جامعه‌ی اکثریّت و اقلیّت هند است که در پذیرش اصل مردم سالاری غربی تا تغییر شایسته برای مناسب سازی شرایط واقعی زندگی در هند انجام نگیرد، ناتوان خواهد بود.

(*Thoughts and Reflections of Iqbal*, p.368) اقبال در راستای این سخنرانی اظهار داشت:

«سیاست در زندگی اخلاقی انسان ریشه‌هایی دارد. عقیده‌ی من این است که اسلام موضوع عقیده‌ی شخصی نیست. اسلام یک اجتماع است، یا اگر دوست داری یک کلیسای مدنی است. اگر خود را دلبسته‌ی سیاست می‌بینم به دلیل اندیشه‌ها و آرمان‌های امروز سیاسی است، که پیداست برای شکل‌گیری خود در هند آشکار می‌شود، و ممکن است بر ساختار و منش اصلی آن آسیب برساند. من با ملیّت‌گرایی به گونه‌ای که در اروپا درک می‌شود مخالفم، نه به خاطر این که مجاز است در هند گسترش یابد، بلکه به این دلیل که به مسلمانان مایه‌ی کمتری می‌بخشد. من مخالفم ملیّت گرایی‌ام چون، در آن آلودگی‌های مادّی‌گرایی بی‌خدایی را می‌بینم که از نگاه من بزرگ‌ترین خطر برای بشریّت امروز است. میهن پرستی کاملاً فضیلت طبیعی است و در زندگی معنوی انسان جایگاهی دارد. با این همه آن فضیلتی که به راستی مهم است ایمان یک انسان، فرهنگ و میراث و سنّت تاریخی اوست. در نگاه من، اینها چیزهایی است که زندگی کردن و مردن برای آنها می‌ارزد، و نه یک مشت خاک که روح انسان به گونه‌ی موقّت به آن چسبیده است...» (*Ibid*. pp. 196 - 97).

سومین کنفرانس میزگرد از ۱۷ نوامبر ۱۹۳۲ تا ۲۴ دسامبر ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ در لندن برپا شد. اقبال دوباره نماینده و فرستاده‌ی این کنفرانس بود. پیش از ترک لاهور، او به خبر نگاران گفت: «می‌خواهم به شهروندان مسلمان ونامسلمان اطمینان خاطر بدهم که هیأت اعزامی مسلمان همه‌ی نیروی خود را در خدمت به اسلام و هند به کار خواهد بست» (روزنامه‌ی **انقلاب**، هفدهم اکتبر ۱۹۳۲). سومین کنفرانس هم کاری از پیش نبرد.

همان‌گونه که گفته آمد، اقبال در میان سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۲ م در کنفرانس میزگرد لندن شرکت جست. در همان هنگام سفرهایی به سیملا، دهلی و بوپال کرد تا در نشست‌های شوراهای لیگ و کنفرانس مسلمانان شرکت جوید. در ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ، او رئیس لیگ مسلمان پنجاب گردید که در ۱۹۳۶ م / ۱۳۱۵ خ دوباره به این سمت

برگزیده شد. در همان سال، ریاست لیگ اقبال را به سمت مدیر هیأت نمایندگی پنجاب گماشت. او همچنین عضو هیأت نمایندگی سراسر هند همان هیأت بود. او در بستر مرگ هم که بود انتخابات شورای پنجاب را از سوی مسلم لیگ در ۱۹۳۷ م / ۱۳۱۶ خ سازمان می‌دارد. اقبال مشاور قائد اعظم بود و تا پایان در همگی مسائل سیاسی به وی رایزنی می‌داد. قائد اعظم در پیامی به پسرش این رایزنی را به تأیید نشست:

از نظر من، او یک دوست، راهنما و فیلسوف بود ودر تاریک‌ترین لحظه‌ها که مسلم لیگ ناچار به رفتن بود، او مانند یک صخره می‌ایستاد، و هیچ‌گاه یک لحظه عقب نشینی نکرد (S.A.Vahid, *Iqbal, His Art and Thought,* p.19) درست است که تا آنجا که کامیابی‌ها و پیروزی‌ها مورد نظر است، اقبال دستاورد و پیروزی چندانی نداشت، ولی بایستی به یاد داشته باشیم که سِر فضلی حسین و سِر اسکندر حیات رویاروی او بودند، و همه‌ی ساز و کار دولت و نیز کنگره و مطبوعات هندو در برابر او قرار داشت.

چنان که دیدیم، اقبال نه تنها یک سیاست‌مدار بزرگ بود بلکه زندگی‌اش نماینده‌ی کوشش عاطفی برای پیوند دادن سیاست بـه ارزش‌هـای مـعنوی مـی‌نمود. گـزارش کارسیاسی او به سانِ قهرمان دلاوری و پهلوانی گری است. او با آن که پشتوانه‌ی دولتی نداشت و بی‌کس و یار بود، بیداری سیاسی را به مردمش‌داد و آنان را برای رویارویی با بحرانی که در راه بود آماده ساخت. (S.A.Vahid, *Studies in Iqbal*, pp. 302 - 303)

بار دیگر در اروپا (۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۰ـ۱۳۱۱ خ): دیدار با اندیشه‌مندان و رهبران سیاسی

بیست و سه سال پس از بازگشت به میهن، بار دیگر اقبال راهی اروپا شـد تـا از انگلستان و چند کشور اروپای غربی دیدن کند. همان‌گونه که دیدیم، اقبال در دومین و سومین کنفرانس میزگرد لندن شرکت جست. این کنفرانس‌ها برای مسائل اصـلاحات

قانون اساسی با حضور رهبران هند برپا شد. در سومین کنفرانس (۱۹۳۲) اقبال فرصت یافت تا به دیگر کشورهای اروپا سفر کند. او چهار ماه در اروپا ماند و با دانشمندان و رهبران سیاسی اروپایی، مانند هانری برگسن، لویی ماسینسون فرانسوی و بنیتو موسولینی ایتالیایی دیدار کرد. اقبال پس از دیدار از آرامگاه ناپلئون شعری به اردو سرود.

دیدار اقبال با ماسینیون خاطره‌ی خوبی برجا گذاشت. ماسینیون در درک اندیشه‌های منصور حلّاج خدمت بسزایی انجام داد. اقبال در گفتگوی خود با لویی ماسینیون مستقیم از دیدگاه‌های غرض آلود خاورشناسان و تاریخ دانان اروپایی درباره‌ی اسلام و تهمت‌ها و ناسزاهایی که نسبت به این دین روا می‌دارند، سخن گفت. اقبال از ماسینیون پرسید آیا پیش داوری و تعصّب ورزی و دشمنی آنان در این زمینه در حال کاهش یافتن است یا نه. ماسینیون خاطر نشان ساخت که دانشمندان غربی رویکرد به نسبت بی‌طرفانه‌ای در پرداخت خود به اسلام پذیرفته‌اند. ماسینیون همچنین با اشاره به وام‌داری تمدّن فرنگ به اسلام، اظهار امیدواری کرد که در آینده غرب در زمینه‌ی زدودن بد اندیشی در باره‌ی اسلام به پیشرفت‌هایی برسد (وحید الدین، **روزگار فقیر**، ص ۱۳۵).

دیدار اقبال با هانری برگسن، فیلسوف فرانسوی، رفتاری فکری برد. از نگاه اقبال، مفهوم پویای برگسون از زمان به دیدگاه عارفان مسلمان نزدیک می‌نمود. گویند اقبال این حدیث پیامبر (ص) را برای برگسن خواند که: «لاتَسُبّوا الدَّهْر إنّ الدَّهرَ هُوَ اللّه» به زمان بد و بیراه مگویید که زمان همان خداست. «برگسون با شادمانی و شگفتی از اقبال پرسید آیا سند این حدیث صحیح است (**همان**، ص ۱۳۶؛ سالک، **ذکر اقبال**، ص ۱۸۰).

اقبال پس از فرانسه به اسپانیا و ایتالیا رفت. او در اسپانیا که یادگار شکوه گذشته‌ی فرهنگ اسلام بود، از مسجد قرطبه دیدن کرد و یکی از بلند آوازه‌ترین شعرهایش را درباره‌ی آن به اردو سرود که در **بال جبریل** آمده است. اقبال در مادرید با میگوئل آسین

پلاسیوس که کتاب **معراج اسلامی در کمدی الهی** (*Escatalogia en* La*Divina Comedia*) او شهرت فراوانی یافته بود، دیدار کرد. پلاسیوس از اقبال دعوت کرد تا در دانشگاه مادرید سخنرانی کند. اقبال پس از دیدن آثار و میراث فرهنگ اسلامی پیشین در اسپانیا آنجا را «گنجینه‌ی خون مسلمانان و سرزمین مقدّس اسلام» نامید و همچون مکانی مقدّس به زیارت آن آثار شتافت. در **بال جبریل** سه شعر از اقبال در پیوند با همین دیدار آمده است.

اقبال از اسپانیا راهی ایتالیا شد و با موسولینی دیدار کرد. از گفتگوی این دو چیزی نمی‌دانیم تنها یک شعر به نام «موسولینی» از اقبال مانده است (**بال جبریل**، ص ۲۰۲).

اقبال در واپسین ماه‌های ۱۹۳۱ م / ۱۳۱۰ خ در «دومین کنفرانس میزگرد» لندن، که آغاخان محلّاتی ریاست آن را بر عهده داشت، شرکت جست. مولانا غلام رسول مهر، سر دبیر روزنامه‌ی **انقلاب** همراه او بود.

اقبال در بازگشت در کنگره‌ی جهانی مسلمانان در بیت المقدس حضور یافت و در پایان پاییز ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ برای شرکت در «سومین کنفرانس میزگرد» لندن به این شهر بازگشت. اقبال پس از «سومین کنفرانس میزگرد» در بازگشت از لندن به لاهور از پاریس، اسپانیا و ایتالیا دیدن کرد که گفته آمد.

(Haeez & Lynda Malik, *ibid*, pp. 29 - 13; Schimmel, *op.cit*, pp. 50 - 52).

سرایش جاویدنامه (۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ)

در سال ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ، اقبال **جاویدنامه** را که به پسرش جاوید اهدا کرده بود، منتشر ساخت. او به سبک **مثنوی** مولانا و به گونه‌ی «کمدی الهی» **جاوید نامه** را به شعر فارسی سرود. اقبال در ۱۹۳۱ م / ۱۳۱۰ خ نوشت:

> **و پیشگفت آن جالب‌تر خواهد بود، چیزهای تازه‌ای در آن برای هند و ایران، و شاید برای همه جهان اسلام، خواهد بود.**

(**مکتوبات اقبال**، ج ۱، ص ۲۱۶)

مولانا جلال‌الدین بلخی در سفر روحانی و تخیّلی اقبال همراه اوست ـ همان‌گونه که ویرجیل در سیر افلاک و آسمان‌ها همپای دانته بود. خود اقبال پیش‌بینی می‌کرد که اگر **جاویدنامه** به زبان‌های اروپایی درآید، در آنجا بلند آوازه خواهد شد (**مکتوبات**، ج ۱، ص ۳۰۰، ۱۹۳۳). شاعر در این سروده، تخلّص «زنده رود» را به کار گرفته است.

ترجمه‌ی ایتالیایی **جاویدنامه** به دست الساندرو بوزانی، خاورشناسی نامبردار ایتالیایی، در رم (۱۹۵۲) انتشار یافت. ترجمه‌ی فرانسوی آن نیز به دست استاد مایرוויچ و دکتر محمد مُکری به سال ۱۹۴۸ در پاریس به بازار آمد. ترجمه‌ی منظوم انگلیسی **جاویدنامه** به وسیله‌ی شیخ محمود احمد و با دیباچه‌ی س. ا. رحمان در لاهور (۱۹۶۱ م) نشر یافت. پیش از این، محمود احمد ۲۵ شعر نخست **جاوید نامه** را در مجله‌ی **فرهنگ اسلامی** (*Islamic Culture*) چاپ هند (۱۹۴۸) ترجمه کرده بود. اقبال آکادمی در کراچی (۱۹۴۲)، ترجمه‌ی پشتوی این سروده را از امیر حمزه نشر داد؛ همین‌گونه که ترجمه‌ی سندی لطف الله به وی را در ۱۹۵۹ منتشر ساخت. مولوی صبغة الله بختیاری، **شرح جاویدنامه** را نشر داد. نللینو به ایتالیایی و شیمل به انگلیسی و آلمانی درباره‌ی **جاوید نامه‌ها** نقدها و بررسی‌هایی نگاشتند و آن را به خواننده‌ی اروپایی شناساندند. پرفسور شیمل، که شیفته‌ی اقبال بود، **جاوید نامه** را به شعر آلمانی ترجمه کرد و به سال ۱۹۵۷ در مونیخ به چاپ رساند. همو ترجمه‌ی ترکی این سروده را با شرح دراز در آنکارا (۱۹۵۸) منتشر ساخت.

(K.A.Waheed, *A Bibiography of Iqbal*, Krachi, Iqbal Academy, 1th. ed. 1965; Schimmel, *Gabriel's Wing*, pp. 54 - 55; 391 - 392).

دیدار از افغانستان به مناسبت سازمان دهی دوباره‌ی دانشگاه کابل (۱۹۳۳ م / ۱۳۱۲ خ)

اقبال در فوریه‌ی ۱۹۳۳ م / ۱۳۱۲ خ از سفر یک ساله‌ی اروپا به لاهور بازگشت. هفت ماه بعد، محمد نادر شاه، پادشاه افغانستان از اقبال، سیّد سلیمان ندوی و سر سیّد

راس مسعود برای دیدار از کابل دعوت کرد. پادشاه افغانستان از اینان خواست تا به دولت افغانستان در پایه‌گذاری دانشگاه نوین و بهره‌گیری از تازه‌ترین شیوه‌های غربی و ارزش‌های سنّتی اسلامی در شناخت تحصیلات عالی رایزنی دهند. تا پایان اکتبر ۱۹۳۳ م / ۱۳۱۲ خ اقبال و هیأت همراه به افغانستان رسیدند و چهار ماه در آنجا ماندند.

رهاورد این سفر سروده‌ی **مسافر** بود که اگر چه به‌تر و تازگی دیگر کارهایش نیست ولی گزارشی از سفر او به افغانستتان است. او در این شعر کوتاه ظاهر شاه، پسر نادرشاه، را اندرز می‌دهد. اقبال از غزنه، پایتخت سلطان محمود غزنوی که در سده‌ی پنجم هجری / یازدهم میلادی شامل استان لاهور و یکی از نیرومندترین و زیباترین استان‌ها در جهان سده‌ی میانه‌ای بود، دیدن کرد، اقبال از شکوه از دست رفته‌ی غزنه سرود:

الامان از مکر ایّام الامان　　　الامان از صبح و از شام الامان

شعر اقبال نشان دهنده‌ی ستایش او از افغان‌هاست.

سرایش پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ (۱۹۳۳ م / ۱۳۱۲ خ)

همگام با سرودن **مسافر**، مثنوی کوتاه **پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟** از اقبال بیرون آمد اقبال در این سروده دیدگاه‌هایش را درباره‌ی فقر، انسان آزاد، یگانگی و رهبری پیامبر ـ در خطاب به کشورهای عربی ـ بازگو می‌کند و یادآور می‌شود که این کشورها دستخوش سیاست‌ها و بازی‌های غربیان شده‌اند. حکمت کلیمی آن را در دهلی (۱۹۵۵) به شعر اردو و ترجمه کرد.

دعوت به دانشگاه آکسفورد (۱۹۳۴ م / ۱۳۱۳ خ)

هنوز از دیدار افغانستان چندی نگذشته بود که مسلمانان آفریقای جنوبی برای ایراد

سخنرانی از اقبال دعوت کردند (**مکتوبات اقبال**، ج ۲، ص ۳۱۰). دانشگاه آکسفورد هم در همان سال دعوت خود را برای سخنرانی‌های رودز (Rhodes Lectures) تمدید کرده‌بود. (**همان**، ص ۳۱۰). او موضوع «زمان و مکان در اندیشه‌ی اسلامی» را برای سخنرانی برگزید، ولی به دلیل بیماری نتوانست لاهور را ترک گوید. بیماری حنجره نمی‌گذاشت اقبال بتواند بلند صحبت کند. این بیماری در یک بامداد سرد، پس از نماز عید، به سراغ او آمد و دیگر دارو و درمان سودی نبخشید (Schimmel, *op.cit*, p. 55).

سرایش بال جبریل (۱۹۳۶ م / ۱۳۱۵ خ)

دفتر شعر اردوی اقبال در ۱۹۳۶ م / ۱۳۱۵ خ با نام **بال جبریل** نشر یافت. از دید هنری، شاید زیباترین سروده‌ی اردوی اقبال همین **بال جبریل** باشد. از آن میان، «نیایش بزرگ درقرطبه»، «گفتگوی لنین با خدا» شایان یادآوری است.

در **بال جبریل**، به مجموعه‌ای از غزلیّات اقبال بر می‌خوریم که بادیدی انتقادی به جامعه‌ی مسلمانان می‌نگرد و جامعه‌ی اسلامی را با جامعه غربی می‌سنجد.

یوسف سلیم چشتی، **شرح بال جبریل** را منتشر ساخت. عبدالله جان اسیر، ترجمه‌ی پشتو **مسافر** را با نام **پَلواش** (کراچی ۱۹۵۹) بیرون داد. و کایرمن (V.Kierman)، شعر «مسجد قرطبه»ی اقبال را در شماره‌ی سوم سال دوم **فصلنامه‌ی پاکستان** (*PQ*) (۱۹۵۲) به انگلیسی ترجمه کرد.

سرایش ضرب کلیم (۱۹۳۷ م / ۱۳۱۶ خ)

این دفتر شعر که به اردو سروده شده است، واپسین دفتر شعرا و به اردوست که در زندگی اقبال نشر یافت. به نوّاب بوپال پیش کش شده است. اقبال در این سروده یورش‌های تند و تلخی به دوستداران غرب و تمدّن و آموزش و پرورش غربی دارد. در بخش پایانی، بیست غزل با نام «اندیشه‌ی محراب گُل افغان» دیده می‌شود. گفتنی است

که اقبال به وارونه‌ی پرداختن به شعر اردو، این زبان را از نظر زبان شناختی و واژگانی درخور نمی‌دید، با این همه، اقبال می‌گفت: «دلبستگی و پیوند من به اردو مانند پیوند من به دین است!» (**مکتوبات اقبال**، ج ۲، ص ۷۹).

هنگامی که می‌خواستند **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** را به اردو ترجمه کنند، اقبال اعتراف کرد که ریختن اندیشه‌های فلسفی به زبان هندی [= اردو] کار بسیار دشواری است، زیرا او زیر تأثیر فلسفه‌ی غربی بزرگ شده است (Schimmel, *op. cit.* p.57)

یوسف سلیم چشتی **ضرب کلیم** را به نام **شرح ضرب کلیم** شرح کرد. دکتر خواجه عبدالحمید عرفانی، این سروده را با دیباچه‌ای بر کتاب به فارسی درآورد که از سوی اقبال آکادمی (کراچی ۱۹۵۷) نشر یافت. عرفانی در شرح زندگی اقبال در این ترجمه دست کشیدن اقبال از سرایش شعر و پیشنهاد شیخ عبدالقادر و تأکید او به سرودن شعر از سوی اقبال را آورده است. از زبان عبدالقادر می‌شنویم که تأثیر شایان نگرش شعر و عرفان ایرانی بر اندیشه و ذوق اقبال و این که ریختن این مضمون‌ها در شعر اردو بسیار دشوار می‌نمود اقبال را به سراغ فارسی سرایی کشانید (عرفانی، **ترجمه‌ی فارسی ضرب کلیم و شرح احوال اقبال**، کراچی، چاپ یکم ۱۹۵۷، ص ۵)

آنچه در **ضرب کلیم** آمده است تازه نیست ولی با احساسات بیشتری بیان شده است و در واقع، پیکار با اوضاع عصر تازه است (**همان**، ص مه.)

واپسین سال‌های زندگی (۱۹۳۵ ـ ۱۹۳۸ م / ۱۳۱۴ ـ ۱۳۱۷ خ)

پس از بازگشت از افغانستان، تندرستی اقبال کاهش پذیرفت. در واقع، واپسین سال‌های زندگی اقبال تلخ و ناگوار بود ولی او هیچ گاه شور و شوق و امید و کوشایی‌اش را از دست نداد. هزینه‌های دارو و درمان او را به تنگنا کشانده بود. سومین همسرش مادر جاوید و منیره در می ۱۹۳۵ م / ۱۳۱۴ خ جهان را بدرود گفت. یافتن

یک بانوی آلمانی برای تربیت فرزندانش به دازا کشید. مرگ سر راس مسعود در ۱۹۳۶ م / ۱۳۱۵ خ، که برایش مرثیه‌ای سرود، بر اقبال سخت بود. در ۱۹۳۷ م / ۱۳۱۶ خ، چشمان اقبال آب مروارید آورد و تقریباً او را از خواندن و نوشتن انداخت. تا گور و نهرو به دیدار اقبال آمدند (**مکتوبات اقبال**، ج ۱، ص ۲۸۷).

با همه‌ی سختی‌ها و ناگواری‌ها، اقبال دمی از اندیشیدن و آفرینش گری باز نایستاد. او درباره‌ی حقوق اسلام به پژوهش دست زد و می‌خواست کتابی به نام **یاری‌هایی به مطالعه‌ی قرآن** نشر دهد تا تفسیرها و برداشت‌های شخصی‌اش را مطرح سازد. اقبال از دیر باز بر آن بود تا به روش **چنین گفت زردشت** نیچه، کتاب **پیامبر از یاد رفته** را بنویسد. او در گزینش سبک ادبی این کتاب بسیار اندیشید ولی هیچ کدام از این کارها چهره نبست. اقبال به عنوان یک حقوق‌دان در این اندیشه بود که چگونه مـی‌توان، احکـام شریعت اسلام را در شرایط کنونی اجرا کرد. اقبال از مولانا مودودی خواست تا او را در این زمینه یاری رساند. این کار برای حلّ بغرنج‌های قانون اساسی پاکستان بسیار مهم می‌نمود، ولی هیچ‌گاه کامل نشد و نوشته نگردید. (Schimmel, *op.cit*, p.58).

اقبال یک برنامه‌ی پژوهشی / فرهنگی گران سنگی را پایه گذاشت و آن بـرپایی بنیاد پژوهش عالی در پنجاب بود تا دانشمندان علوم اسلامی و نمایندگان دانش‌های اجتماعی معاصر بتوانند آسوده در آنجا به پژوهش‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بپردازند. اقبال امید داشت که این بنیاد علمی / پژوهشی در جوّ علمی، فرهنگی اسلام هند انقلاب خواهد آفرید. در این راستا، اقبال به شیخ مصطفی مـراغـی، مـفتی الازهر، نامه‌ای نوشت و سرشت آن بنیاد را برایش شرح داد و از او خـواست تـا بـه هزینه‌ی بنیاد یک استاد مصری به لاهور بفرستد. اگر چه مراغی قول همکاری داد ولی هیچ‌کاری نکرد.

در ۱۹۳۷ م / ۱۳۱۶ خ، نیاز علی خان، ستایشگر اقبال و مالک با نفوذ، کشت زار بزرگی را برای این منظور به اقبال پیشنهاد داد و اقبال ابوالاعلامودودی، دانشمند جوان

سی و پنج ساله، از حیدرآباد دکن را بـرای پـایه‌گـذاری «اداره‌ی دار الاسـلام» در پاتانکوت، در زمینی که نیاز علی خان اهدا کرده بود، دعوت کرد. ابوالاعلا مودودی در ۱۹۳۸ م / ۱۳۱۷ خ خود از حیدر آباد به پاتانکوت انتقال یافت و نه تنها «جماعت اسلامی»اش را پایه‌گذاشت، بلکه به نشر **ترجمان الاسلام** دست یازید. او پس از ۱۹۴۷ م / ۱۳۲۶ خ به لاهور آمد و خود را در گیر کشمکش قدرت در پاکستان کرد (Haeez & Lynda Malik, *op.cit*, p.33)

اگر چه جایگاه اندیشه‌ها و آرمان‌های سیاسی و دینی اقبال با پذیرش هـمگانی روبه‌رو می‌شد و محبوبیّت و ناماوری‌اش روزافزون می‌گردید، ولی زندگی شخصی او به تیرگی می‌گرایید. در نامه‌ی ۲۷ مارس ۱۹۳۵ م / ۱۳۱۴ خ اقبال به سیّد نذیر نیازی می‌خوانیم:» یک سال است کـه هـیچ کـاری نکـرده‌ام [پـرونده نگـرفته‌ام] و مـنابع درآمدخشکیده است.» (*Ibid*,p. 34)

پیام سال نو اقبال در یکم ژانویه‌ی ۱۹۳۸ / ۱۳۱۷ خ، که از رادیو لاهور پخش شد، بازتابی است از نومیدی و دل سردی او از دگرگونی سیاسی واپسین سـال‌ها کـه در اسپانیا، حبشه، فلسطین و آلمان روی داده بود. او انسان‌ها را به برادری فرا می‌خواند:

> تنها یک وحدت، وابسته است و آن وحدت برادری انسان است که ورای نـژاد، ملّیّت، رنگ یا زبان است. تا هنگامی که این به اصطلاح مردم سالاری، این ملیّت گرایی نفرین شده، این جهان خوارگی (امپریالیسم) شوم خُرد و خمیر نشود، تـا انسان‌ها با کـردارهـای خـود نشـان نـدهند کـه مـعتقدند هـمه‌ی جـهان خـاندانِ خداست، تا تبعیض‌های نژاد، رنگ و ملّیّت گرایی‌های جغرافیایی سراسر برنیفتد، مردم هرگز نخواهند توانست زندگی شاداب و خـرسندانـه هـمراه بـا انـدیشه‌های زیبای آزادی، برابری و برادری، که هیچ‌گاه مـادّی نـخواهـد بـود، بـیافرینند. پس بیایید در سال نو با نیایش به درگاه خداوند متعال از او بخواهیم که به کسانی که در جایگاه‌های قدرت و حکومت‌اند انسانیّت عطا فرماید و به آنان بیاموزد که بـه بشر ارج نهند. (Schimmel, *Ibid*, pp. 58 - 9)

در مارس ۱۹۳۸، بیماری اقبال رو به وخامت گذاشت. در واپسین مقاله‌ی خود، اقبال در برابر حسین احمد مدنی از دیوبند که نماینده‌ی مجلس بود، از اندیشه‌های فرا ملّیتی اسلام جانانه دفاع کرد. آخرین کسی که در لاهور به دیدار اقبال آمد هـ. هـ. فن فلتایم ـ اوشترو (H.H.Von Voltheim - Ostrau) بود. اقبال درباره‌ی فلسفه‌ی آلمانی گفتگوی درازی کرد. چند ساعت بعد، در بامداد روز ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ شاعر بلند پایه و انسان دوست شرق، علّامه اقبال لاهوری دیده از جهان فرو بست:

نشان مرد مؤمن با تو گویم؟ چو مرگ آید تبسّم بر لب اوست

(**رموز**، ۱۹۰)

شگفتا که یکی از شاعران مسلمان هندی پیشتر، زمان مرگ اقبال را از روی مصرعی در شعر **مسافر** او کشف کرده بود:

صدق و اخلاص و صفا باقی نماند (**مسافر** / ۲۷)

تاریخ مرگ اقبال به حساب ابجد، برابر مصرع بالا، می‌شود ۱۳۵۷ هـ / ۱۹۳۸ م.

شادروان پرفسور شیمل می‌گوید: این شاعر هندی، تا آنجا که من می‌دانم، حفیظ هوشیار پوری شاعر سرشناس اردو سرای پاکستان بود که خود در ماده تاریخ سرایی استاد بود. حفیظ این ماده تاریخ را از شعر اقبال کشف کرد (Schimmel, *Gabriel's Wing*, p.59)

مجلّه‌ی علمی بلند آوازه‌ی اسلام هندی، **فرهنگ اسلامی** *Islamic Culture* (آوریل ۱۹۳۸، ص ۱۲۷) در مرگ اقبال چنین نوشت:

در سوگ او، مرگ وی را مرگ تنها یک فرد نمی‌دانیم: ما در می‌یابیم که چیزی که در یک ملّت پدیدار می‌شود، شاید در هر قرن یک بار باشد، چیزی که به حتم و به خاطر یگانگی‌اش ناگهان از میان ما گرفته شد. جهان اسلام مانند پیکر خونینی است که عضو زنده‌اش در زمانی بریده شده است که بیشترین نیاز را بدان داشته است.

شناسایی روزافزون اقبال در ایران

دکتر عبدالشُکور احسن*

نام‌آوری اقبال به عنوان شاعر بزرگ فارسی زبان به هنگام زندگانی‌اش آهسته به ایران گام نهاده بود. شکاف ارتباطی میان ایران و شبه قارّه دردناک بود. انگلیس جهان‌خوار پیوندهای نزدیک فرهگی و تاریخی میان مسلمانان این منطقه‌ها را به تنگنا کشانده بود. در چنین شرایطی ناگوار، گذر پیام اقبال از مرزهای جغرافیایی و رخنه کردن به کشوری که میراث سرشار معنوی فرهنگی‌اش فیلسوف / شاعر را شیفته ساخته بود و زبانش را چنین عاشقانه برای نشر شایسته‌ی پیام خود برگزیده بود، آسان نمی‌نمود. با این همه، اندکی از دانشمندان برجسته‌ی ایران، پرتوهایی از شعر اقبال را گرفته بودند و مضمون‌های بلند و هنر زیبای او را به کار می‌بردند. استادان سرشناسی مانند سعید نفیسی و سیّد محمد محیط طباطبایی در جرگه‌ی آنان بودند.

ستایشگران آغازین

آغاز این پیوند به پایان بیستمین سال از سده‌ی بیستم بر می‌گردد که دانشمند ایرانی

---

*. استاد برجسته‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پنجاب و مدیر پیشین انجمن تحقیقات پاکستان وابسته به دانشگاه پنجاب.

سیّد محمد علی داعی الاسلام، استاد مطالعات ایرانی در کالج نظام حیدرآباد دکن، مقاله‌ی دانشورانه‌ای درباره‌ی شعر اقبال در آوریل ۱۹۲۸ م / ۱۳۰۷ خ در حیدرآباد خواند. این مقاله در ایران به چهره‌ی کتابچه نشر یافت.

نخستین شناساندن اقبال به ایران به عنوان فیلسوف / شاعر همین بود. نویسنده در این مقاله از مفهوم «خودی» اقبال و تأکیدش بر یگانگی ملّت‌های مسلمان با نگاه به شرایط سیاسی و اجتماعی روزگار خویش گفتگو کرده بود. داعی الاسلام بسیار جدّی برخیزش موج سیاسی و نژاد پرستانه‌ی میهن‌گرایی داغ در ایران خُرده گفته بود.

از دید ترتیب زمان نگاری، پس از داعی الاسلام، نوبت به سیّد محمّد محیط طباطبایی می‌رسد که همچون پیرو و هوادار اقبال، برای طرح شناسایی شاعر بزرگ در کشور خود دست به کوشش حساب شده‌ای زد. شناسان اقبال به ایران از سوی او تصادفی بود. استاد محیط طباطبایی به سال ۱۹۲۶ م / ۱۳۰۵ خ در آبادان از روی تصادف با **اسرار و رموز** و **پیام مشرق** اقبال برمی خورد که در اختیار یکی از کارمندان هندی مسلمان شرکت نفت انگلیس و ایران قرار داشت محیط طباطبایی ترتیبی می‌دهد تا **زبور عجم** را، که شیفته‌ی بافت‌ها و تعبیر آن بود، به دست آورد. او این امتیاز را داشت که با این شاعر بزرگ آغاز به نامه‌نگاری کند.

هنگامی که شاعر برجسته‌ی هندی را بیندارانات تاگور، بیشتر به خاطر جلب توجّه هندیان و به ویژه مرکز پارسی [زردشتی] آن کشور به ایران دعوت شد، محیط طباطبایی کوشش‌های جانانه‌ای برای تجدید دعوت از اقبال جهت دیدار از سرزمین سعدی و حافظ به کار بست، ولی کامیاب نشد. بعد، او در مقاله‌ای، اندوه ژرف خویش را از جهل مرکّب، دربار همایونی درباره‌ی شکوه جایگاهِ اقبالِ شاعر و اندیشه‌مند ابراز داشت. او دریافت که رویکرد ناجور نادانانِ دربار، بینشگران این کشور را که باور داشتند برای چنین دعوتی هیچ کس در هند شایسته‌تر از علّامه محمد اقبال نبود، سخت دلسرد و نومید کرده بود! محیط طباطبایی پیوسته اشتیاق دیدار اقبال را در ایران و یا بیرون از

کشور در سر می‌پروراند، ولی سوگمندانه این رؤیای عاشقانه تعبیر نشد![1]

پس از محیط طباطبایی، که از نخستین ستایشگران معاصر اقبال در ایران بود، دانشمندی که به آثار فارسی اقبال دسترسی پیدا کرد و از زیبایی و والایی آنها تأثیر گرفت، استاد سعید نفیسی یکی از سرشناس‌ترین تحصیل کردگان ایران امروز بود. نفیسی این بخت را داشت که **زبور عجم** اهدایی از سوی یک دانشمند هندی را بخواند و از هنر و اندیشه‌ی بلند آن نشان‌پذیرد. این سروده، استاد نفیسی را واداشت تا با نامه‌ای به اقبال که نسخه‌ای از **پیام مشرق** را برای مطالعه‌ی بیشتر کارهایش فرستاده بود، از او سپاس‌گزاری کند. پیداست که نفیسی تحت تأثیر کیفیّت با عظمت این سروده قرار گرفت و در نامه‌ای دیگر به بیان احترام‌های مکرّر خود به سراینده‌ی بزرگ آن پرداخت. شاعر به هر دو نامه پاسخ داد که سال‌ها بعد در ۱۹۵۱ م / ۱۳۳۰ خ در **اقبال نامه**، گردایه‌ای از مقاله‌ها و شعرهای خوانده شده در مراسم روز اقبال، در تهران به چاپ رسید.[2] این نامه‌ها به تاریخ ۲۶ آگوست و ۴ نوامبر ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ از نمونه‌های نادر نثر فارسی اقبال است که به سال ۱۹۷۷ م / ۱۳۵۶ خ در کتابی درباره‌ی شعر فارسی اقبال از نگارنده در پاکستان بازنگاری شد.[3] این نامه‌ها هویدا می‌سازد که دانشمندان برجسته در ایران مشتاق دیدن اقبال در میان خود بودند؛ ولی به گفته‌ی محیط طباطبایی پاره‌ای از اشخاص مغرض سرسختانه در برابر این کوشش می‌ایستادند. با این گفته، منظور او آشکارا کسانی بود که برای تمدّن ایرانی پیش از اسلام و میهن‌پرستی داغ، تأثیر بی‌چون و چرایی بر دربار رضاشاه (۱۹۲۵ ـ ۱۹۴۱ م / ۱۳۰۴ ـ ۱۳۲۰ خ) داشتند.

---

۱. محیط طباطبایی، مجلّه‌ی محیط، تهران، اردیبهشت ۱۳۲۹ خ.

۲. مکتب دانش، تهران، ۱۳۳۰ خ، ص ۷۴.

۳. عبدالشکور احسن اقبال کی فارسی شاعری کاتنقیدی جائزه، لاهور ۱۹۷۷، ص ۵۵۸.

دعوت

هنگامی که دولت رضاشاه تصمیم گرفت هزاره‌ی فردوسی حماسه سرای ایرانی سترگ جهان را در ۱۹۳۴ م / ۱۳۱۳ خ جشن بگیرد، از آن پس بود که آگاهی از اهمّیّت اقبال شکوفه زد، و دعوت رسمی برای شرکت او در این جشن‌ها فرستاده شد. این خبر کوتاه زیر در یک روزنامه‌ی کوچک اردو زبان به نام انقلاب (لاهور، ۲۹ آوریل ۱۹۳۴ م / ۱۳۱۳ خ) پدیدار شد:

علّامه اقبال نامه‌ای از وزیر فرهنگ [معارف] ایران و رئیس انجمن آثار ملّی تهران دریافت داشت که از علّامه درخواست شده است تا در جشن‌های هزاره‌ی فردوسی حضور یابد و بدین گونه مردم ایران را سرافراز کند.

این روزنامه افزود که علّامه اقبال بیمار است و اگر به خواست خدا بهبود یابد خواهد کوشید تا در این جشن‌ها شرکت جوید.[1]

در یک روزنامه‌ی خبری دیگر، همان روزنامه، چاپ بمبئی در ۱۶ سپتامبر ۱۹۳۴ م / ۱۳۱۳ خ گزارش داد که اعلی حضرت رضاشاه پهلوی، شاه ایران، از چند هندی سرشناس برای شرکت در جشن‌های هزاره‌ی فردوسی، شاعر جاوید ایران، دعوت کرده است. این روزنامه افزود «گفته می‌شود دعوت شدگان شامل علّامه سِر محمّد اقبال و دستور نوشیروان، موبد بلند مرتبه‌ی پارسی است.»[2] ولی اقبال نتوانست در این هزاره شرکت کند.

محیط طباطبایی نخستین دانشمند ایرانی بود که درباره‌ی زندگانی و کارهای اقبال، در مرگروز او به سال ۱۹۳۸ م / ۱۳۱۷ خ مقاله‌ی بلندی نوشت. این ستایش داغ و جامع برای خواننده‌ی این مناسبت را فراهم آورد تا فرصتی یابد در انداختن نگاهی ژرف‌تر به هنر و اندیشه‌ی اقبال.

---

۱. روزنامه‌ی انقلاب، ص ۶

۲. پیشین، ص ۶

جشن‌ها

به هنگام جنگ جهانی دوم، انجمن ادبی ایران و هند در تهران بنیاد یافت. این انجمن هفتمین سالگرد درگذشت اقبال را گرامی داشت. طباطبایی ویژه نامه‌ی اقبال را از مجلّه‌ی **محیط** به این مناسبت دوباره ارایه داد. این نشریّه دارای مقاله‌های بسیاری به خامه‌ی طباطبایی بود. این گامی مثبت و پیشتاز در راه اقبال پژوهی در ایران بود. این نگاشته‌ها شور و شوق‌های گذشته‌ی طباطبایی را به دیدار اقبال، که بارها به خاطر شرایط پیچیده به هم خورده بود، آشکار می‌سازد.

به هنگام برپایی این جشن‌ها بود که ملک الشعراء بهار بیان داشت که کشور ایران نه تنها به خاطر مهارت هنری اقبال بلکه برای دانش ژرف و کار سیاسی سرنوشت ساز وی ستایش فراموش نشدنی خود را با شناخت روزگار کنونی به عنوان روزگار ویژه‌ی اقبال، تقدیم می‌دارد:

عصر حاضر خاصه‌ی اقبال گشت　　　واحدی کز صد هزاران برگذشت

تغییری که در بهار پس از خواندن کارهای اقبال پدید آمد باور نکردنی بود، زیرا همین شاعر برجسته در هزاره‌ی فردوسی، سترگیِ شعری اقبال را زیر علامت پرسش گذاشت.

ولی چند سال بعد، نه تنها به برتری انکارناپذیر اقبال بر همه‌ی هم‌روزگارانش اعتراف کرد بلکه به نشانه‌ی سپاس و احترام بیت‌های گیرا و دلکش اقبال را در شعر خود تضمین کرد. از آن پس، نه تنها بالاترین احترام را به اقبال می‌گذاشت بلکه برای زیارت آرامگاه او در لاهور اشتیاق سختی داشت در ۱۹۵۰ م / ۱۳۲۹ خ، دولت پاکستان از بهار دعوت کرد تا به این آرزوی خویش برسد ولی بیماری و ناتندرستی به او اجازه نداد تا این فرصت را به دست آورد. شگفتا که بهار در ۲۱ آوریل ۱۹۵۳ م / ۱۳۳۲ خ، جهان را بدرود گفت و رویدادی که در ذهن عاشقان فرهنگ و تمدّن ایرانی بیش از اسلام و بی اعتنایی و حتّا دشمنی آنان با سنّت‌های اسلامی در آن کشور زبانه

کشیده بود در هند که هیأت سه نفره‌ی استادان ایرانی به هنگام جنگ جهان دوم از شبه قارّه دیدن می‌کردند، پیش آمد.

یکی از این استادان که زبان‌های باستانی و فرهنگ ایرانی پیش از اسلام را در دانشگاه تهران تدریس می‌کرد، به نیش قلم برضدّ عرب و آیین‌های اسلامی سرشناس بود. یک روزنامه‌نگار درباره‌ی محبوبیّت اقبال در ایران از آن استاد پرسید. او پاسخ داد که اقبال یک شاعر محلّی بود و کسی در ایران او را نمی‌شناخت این رویداد در رسانه‌ها گزارش شد و مسلمانان سراسر شبه قارّه را تکان داد، و سیل نامه‌ها و بیانیّه‌ها به سوی رسانه‌ها روان شد که آگاهی و بینش محدود آن استاد را سخت به باد انتقاد گرفت. توصیف آن استاد از اقبال، که از ناماوری جهانی برخوردار بود و بخش‌هایی از آثارش به گونه‌گون زبان‌های دنیا ترجمه شده بود توانست تنها خنده و ریشخند به بار آورد. دیگر اعضای نیک فرجام آن هیأت از رفتار همکار خود احساس شرمندگی داشتند و در لاهور با حضور بر آرامگاه اقبال و گذاردن تاج گل به جبران آن کار پرداختند. محیط طباطبایی اشاره‌ای به این رویداد کرده است و افزوده است که او می‌خواست مرهم بر زخمی نهد که سخنان ناپسند یکی از اعضای آن هیأت آفریده بود. او می‌افزاید: «ولی خواسته‌ها و ضرورت‌های سیاسی کشور به من اجازه نداد تا به جبران آن پردازم» این یادآوری ظریف و معنادار گوشه‌ای از نفوذ کسانی را مانند آن استاد بر اندیشه‌های نژاد پرستان و میهن پرستان داغ در ایران روشن می‌سازد.

تولّد پاکستان

محبوبیّت فراگیر اقبال در ایران با تولّد پاکستان در ۱۹۴۷م / ۱۳۲۶خ که پیوندهای دیپلماسی بر پایه و در نتیجه‌ی بستگی‌های تاریخی / معنوی / فرهنگی میان دو کشور مسلمان به بار نشست، آغاز شد. این پیوندها ناگزیر به شناساندن بزرگ‌ترین شاعر فارسی‌گوی شبه قارّه ــ اقبال ــ به مردم ایران انجامید که درباره‌ی میاث گران سنگ

مشترک دو کشور و خود شاعر آگاهی به نسبت کم و تصوّرهای تاریکی داشتند. آنها می‌بایست همگی این پیوندها را به یاد بسپرند و نیز درباره‌ی خدمت سترگی که شاعر / فیلسوف پاکستان به گسترش سنّت‌ها و میراث شعر فارسی انجام داده است چیزهایی بشنوند. سفارت پاکستان در تهران هر سال دست به کار فرخنده‌ای می‌زد و آن برگزاری مراسم روز اقبال در ۲۱ آوریل ـ مرگروز شاعر ـ بود پاسخ و واکنش دانشمندان شاعران و نویسندگان ایرانی عالی بود. در این کار، خواجه عبدالحمید عرفانی، وابسته‌ی مطبوعاتی دانشمند در سفارت، بی‌گفتگو سهم داشت. در پسِ این جشن‌های سالانه، روح پر جنب و جوش او قرار داشت. نفوذ شخصی و ارتباط‌های گسترده‌ی او استادان، سیاست مداران، شاعران و نویسندگان را به شرکت در این نشست‌ها و خواندن مقاله و شعر بدین مناسبت می‌کشاند. این شرکت کنندگان، برجسته‌ترین نویسندگان و ادیبان کشور مانند ملک الشعراء بهار، رهی معیّری یکی از بزرگ‌ترین غزل سرایان امروز ایران، و دیگر شاعران و دانشمندان سرشناس همچون سعید نفیسی، لطفعلی صورتگر، علی اکبر دهخدا، حسن تقی‌زاده، محمّد حجازی، صادق سرمد، امیری فیروزکوهی، محمّد معین و دیگران را دربر می‌گرفت. در یکی از این نشست‌ها، بهار نسبت به شاعر / فیلسوف بزرگ را چنین ستود:

من در اقبال چکیده‌ی ۹ قرن کوشش‌های رزمندگان، دانشمندان و نویسندگان مسلمان را می‌بینم.[1] در همان نشست، حسن تقی‌زاده، سناتور ایرانی، مفهوم «خودی» اقبال را ادامه‌ی راه فلسفه‌ی غرب و نیز عرفان اسلامی و اندیشه‌ی والای مولانا دانست. رهی معیّری با تضمین مصرعی از یک غزل اقبال، غزلی سرود. صادق سرمد، شاعر دربار، درباره‌ی اقبال قصیده‌ی بلندی سرود و بعدها اثبات کرد که با ستایش‌های مکرّر هوادار و سرسپرده‌ی اوست. لطفعلی صورتگر که چندی بعد رئیس دانشگاه شیراز شد، با خواندن غزلی از اقبال، میان اقبال و حافظ دربرداشت‌های معنوی و عرفانی

۱. اقبال نامه، پیشین، ص ۹.

همانندهای شگفت‌انگیزی پیدا کرد.[۱] علی‌اکبر دهخدا، یکی از برجسته‌ترین واژه دانان و دانشمندان ایرانِ امروز و شاعر والا نیز اقبال را میراث مشترک و گران بهای ایران و پاکستان خواند.[۲]

از آن هنگام، شعرها و مقاله‌های فراوانی دربـاره‌ی اقـبال بـه دست دانشـمندان و استادان در ایران نگاشته شد.

از آغاز دهه‌ی ۱۹۵۰ م / ۱۳۲۹ خ، رهبران سیاسی، بیرون از انـجمن‌های ادبـی، سترگی اقبال را به رسمیّت شناخته‌اند. برای نمونه، پیام دکتر محمد مصدّق، قهرمان ملی نامبردار، در ۲۱ آوریل ۱۹۵۲ م / ۱۳۳۱ خ به مناسبت روز اقبال در تهران از رادیـو تهران پخش شد. او در آن پیام بر نقش شاعر بزرگ در پیکار با جهان خوارگی بریتانیا تأکید کرده بود.[۳]

کتاب‌ها

در همین هنگام، مجلّه‌ها و هفته‌نامه‌های ایرانی برگزیده‌ای از شعرهای گیرا و ناب اقبال را در ستون‌های خود آورده بودند. این دلبستگی، برخی از ستایشگران ایـرانـی اقبال را به نگارش کتاب‌هایی درباره‌ی او وا داشت.

پیشین‌ترین کتاب درباره‌ی اقبال به فارسی به نام **اقبال: متفکّر و شاعر اسلام** از محمد مقتدری به سال ۱۳۲۶ خ / ۱۹۴۷ م، کمی پس از تولّد پاکستان، در تهران نشر یافت. نویسنده‌ی به عنوان یکی از اعضای هیأت ایرانی در ۱۹۴۶ م / ۱۳۲۵ خ، نـماینده‌ی وزارت کار؛ مدیر کلّ انتشارات و تبلیغات دولت ایران؛ و انجمن روزنامه نگاران ایرانی از شبه قارّه دیدن کرد. این هیأت به هنگام دیدار از لاهور در نشستی که برای دهمین

---

۱. آن غزل اقبال با این بیت آغاز می‌شود: به ملازمان سلطان که دهد خبر ز رازی؟ که جهان توان‌گرفتن بـه نـوای دل گدازی پیام مشرق، ص ۱۷۶.
۲. اقبال نامه، ص ۱۶.
۳. خواجه عبدالحمید عرفانی، اقبال ایرانیون کی نظرمین، کراچی ۱۹۵۷، صص ۳۵۳ ـ ۵۶.

سالگرد درگذشت اقبال برگزار شده بود شرکت جستند. آقای مقتدری از سوی رسانه‌ها و مطبوعات کشورش تاج گلی نثار آرامگاه اقبال کرد و به ایراد سخنرانی کوتاهی نیز پرداخت که فصل آغازین کتاب یاد شده‌ی اوست پس از آن گزارش کوتاهی از زندگی شاعر ارج نهی همگی آثار فارسی و گفتگو از فلسفه‌ی زندگانی او به درازا آمده است. سراسر کتاب لبریز از زبان ستایش عاشقانه‌ی یک هوادار و دوستدا شاعر است. این کتاب کوتاه مصوّر نزدیک به ۱۰۰ صفحه، چون نخستین کتاب نشر یافته‌ی فارسی درباره‌ی شاعر بزرگ در ایران است، از اهمّیّت شایان نگرشی برخوردار است.

کتاب دیگر درباره‌ی اقبال به نام **اقبال لاهوری، شاعری پارسی گوی پاکستان**، به خامه‌ی شادروان مجتبی مینوی، استاد ممتاز دانشگاه تهران در ۱۹۴۸ م / ۱۳۲۸ خ نشر یافت. این نگاشته در قطع بزرگ‌تری از کتاب نخست بود و گذشته از گزارش زندگی و آثار اقبال، به گفتاری پژوهشگرانه درباره‌ی فلسفه‌ی او آغاز می‌شد.

سومین کوشش از سوی خواجه عبدالحمید عرفانی انجام گرفت با نام **رموز اسرار** که به سال ۱۹۵۳ م / ۱۳۳۲ خ در تهران نشر یافت این کتاب گذشته از گزارشی کتاب شناختی، از فلسفه‌ی شاعر و ژرفای تأثیر ماندگار مولانا جلال الدّین رومی بر او گفتگو می‌کرد. نویسنده همچنین در این کتاب گزیده‌هایی ازنگاشته‌های چند نویسنده‌ی سرشناس ایرانی را آورده است.[1]

در ۱۹۵۹ م / ۱۳۳۸ خ، سیّد غلامرضا سعیدی کتاب **اقبال‌شناسی: هنر و اندیشه‌ی محمّد اقبال** را نشر داد که چهارمین کتاب فارسی درباره‌ی اقبال بود. نویسنده به هواداری از یگانگی اسلامی و درکنار آن، عاشق اقبال و پاکستان بودن زبانزد است. او نخستین ایرانی بود که پس از استقلال پاکستان در ۱۹۴۷ م / ۱۳۲۶ خ درباره‌ی این کشور کتاب نوشت. این کتاب لبریز از روح عشقِ ژرف و سراسر دوستی و هواداری است. نویسنده در دیباچه می‌گوید:

---

۱. عرفانی، پیشین، ص یا.

اگر نژادانگلو ساکسن به شکسپیر، فرانسه به ویکتور هوگو و آلمان به گوته می‌نازد، ملّت‌های اسلامی، عموماً و جامعه‌ی اسلامی ایران و پاکستان خصوصاً حق دارند به اقبال ببالند.[۱]

اقبال در این کتاب همچون شاعری بزرگ، مردی سترگ و مسلمانی والا معرّفی شده است و سراسر متن از عشق و فداکاری رنگین است. این کتاب چند بار چاپ شده است.

در ۱۹۶۴ م / ۱۳۴۳خ احمد سروش تمام دیوان شعر فارسی اقبال را با نام **کلیّات اشعار فارسی محمد اقبال لاهوری** همراه با دیباچه‌ای دراز، بررسی زیست‌نامه‌ی مفصّل فیلسوف / شاعر، ارزیابی انتقادی هر کدام از آثار شعری و واژه‌نامه‌ای کوتاه به چاپ رساند. نویسنده سرسپرده‌ی اقبال است و سخنان او آمیخته به عشق و ستایش است. او به شعر اقبال به چشم سروش آسمانی می‌نگرد و این شاعر سترگ را چکیده‌ی یک هزار سال خدمت فکری مردم مسلمان و خورشید شکوهمندی توصیف می‌کند که در خاور زمین بامداد تازه‌ای آفریده است.[۲] به خاطر احساس عمیق احترام و ستایش، سروش برتری می‌دهد که اقبال را به جای دکتر، استاد، سِر، علّامه و... «مولانا» بخواند عنوانی که در ایران تنها به شاعر عرفانی سترگ جهان جلال الدّین محمد رومی [بلخی] ویژگی یافته است. هدف بنیادین این کتاب، فراهم آوری آثار کامل فارسی اقبال به خواننده‌ی ایرانی بود که در این کشور به آسانی در دسترسی قرار نداشت.

در ۱۹۷۰ م / ۱۳۴۹ خ احمد احمدی بیرجندی درباره‌ی اقبال کتابی بیرون داد به نام **دانای راز** با مقدّمه‌ی استاد برجسته‌ی دانشگاه [مشهد] دکتر غلام‌حسین یوسفی. این کتاب هم از اندیشه و هم هنر و سبک اقبال گفتگو کند.

در ۱۹۶۳ م / ۱۳۴۲خ یک دانشمند پاکستانی در دانشگاه تهران به نام سیّد محمد اکرم، مدیر بعدی پخش فارسی دانشگاه پنجاب و رئیس دانشگاه اورینتال کالج لاهور،

---

۱. غلامرضا سعیدی، هنر و اندیشهٔ محمد اقبال، ص یا.
۲. سروش، کلیات اشعار فارسی، مقدّمه، ص یک.

با نگارش پایان نامه درباره‌ی اقبال به گرفتن دکترا نایل آمد. این پایان نامه بعدها در ۱۹۷۰ م / ۱۳۴۹ خ زیر نام **اقبال در راه مولوی** در لاهور به چاپ رسید و به سال ۱۹۸۲ م / ۱۳۶۱ خ دوباره چاپ شد. این پایان‌نامه، که بررسی جامعی از زندگی، هنر و اندیشه‌ی اقبال را می‌بافد، به راهنمایی استاد حسین خطیبی، یکی از دانشمندان سرشناس ایرانی نوشته شد و در اقبال پژوهی کار بسیار شایسته و راهبردی است.

در آوریل ۱۹۷۰ م / ۱۳۴۹ خ کنگره‌ی اقبال در تهران زیر نظر حسینیّه‌ی ارشاد برپا گردید. این همایش به اقبال پرداخت و ترجمه‌های فارسی و عربی **ترانه‌ی ملّی** را، که سروده‌ای به زبان اردو بود و بیشتر به چاپ رسانده بود، در سطحی گسترده پخش کرده در این همایش دو روزه‌ی شماری از دانشمندان برجسته سخنرانی کردند. سیّد ابوالفضل زنجانی به فراخوان یگانگی مسلمانان از سوی اقبال خوش آمد گفت و از خرده‌گیری سخت شاعر از مفهوم ملیّت گرایی سرزمینی و نژاد پرستانه که گزندهای سختی به جهان اسلام می‌زند پشتیبانی کرد. سیّد غلامرضا سعیدی، که در بالا از کتابش درباره‌ی اقبال یاد کردیم، از پیام اقبال به عنوان جنبش «بازگشت به قرآن» یاد کرد. حبیب یغمایی، شاعر و مدیر مجلّه‌ی **یغما**، پیشنهادهایی بنیادین برای انتشار و تعمیم پیام اقبال در ایران مطرح ساخت که شامل چاپ نفیس آثار او و سخنرانی‌های منظّم درباره‌ی وی به وسیله‌ی دانشمندان برجسته از رادیو تهران بود. دکتر مهدی محقق نیز درباره‌ی فلسفه و اندیشه‌ی اقبال سخن گفت. سرانجام در این همایش دانشمند بلند آوازه و یکی از پیشگامان اصلی انقلاب ۱۹۷۹ / ۱۳۵۷ اسلامی ایران، دکتر علی شریعتی، در مقاله‌ای گیرا و جامع اقبال را در تاریخ فلسفه‌ی مسلمان به سان غزّالی دانست.[1] سخنرانی‌ها و مقاله‌های این همایش به سال ۱۹۷۳م / ۱۳۵۲ خ با نام **علّامه اقبال: کنگره‌ی بزرگداشت** نشر یافت.

سیّد حسین نصر، فیلسوف برجسته‌ی امروز ایران، بارها دیدگاه‌هایش را درباره‌ی

۱. اقبال معمار تجدید تفکّر اسلامی، تهران، بی تا، ص ۱۶.

اقبال بیان داشته است. از نگاه او، هیچ اندیشه‌مند یا اصلاح‌گر مسلمان نتوانسته است در بازگشت به اندیشه‌ی تفکّر اسلامی در روزگاران کنونی به پای اقبال برسد. دکتر نصر می‌گوید: «اقبال در پاکستان زیست، ولی او میراث مشترک سراسر جهان اسلام است» او می‌افزاید: ما باید راهی را برویم که اقبال به ما نشان داده است.»[1]

در ۱۹۷۳ م / ۱۳۵۲ خ، دانشمند نامی و رئیس پیشین دانشگاه تهران، دکتر فضل‌الله رضا، کتابچه‌ای زیر نام **محمد اقبال** نوشت و در آن به کوتاهی فلسفه‌ی اقبال را بررسی کرد و بر عشق به خلّاقیت و آفرینش‌گری شاعر تأکید ورزید. او اقبال را نه تنها شاعر اسلام بلکه همچنین شاعر سراسر بشریّت توصیف کرد و در اندیشه‌ی استوار و ژرف و استادانه‌اش راه‌های تازه‌ی زندگی را کشف کرد. در ۱۹۷۵ م / ۱۳۵۴ خ، فخرالدّین حجازی در تهران کتابی به نام **سرود اقبال** به چاپ رساند که شامل گفتاری از سیماهای گوناگون اندیشه‌ی اقبال بود و گزینه‌ای از شعر او را در قالب تزیین و نقّاشی بازآفرینی می‌کرد.

در ۱۹۷۷ م / ۱۳۵۶ خ، وزارت آموزش و پرورش در تهران به مناسبت جشن‌های یک صدمین سالگرد تولّد اقبال همایش بین‌المللی برپا کرد. در همان هنگام، وزارت فرهنگ و هنر ویژه‌نامه‌ای از مجلّه‌ی **هنر و مردم** را بیرون داد که مقاله‌های پژوهشگرانه‌ی فراوانی درباره‌ی سیماهای گوناگون اندیشه و هنر اقبال در بر داشت. دانشگاه مشهد نیز شماره‌ی ویژه‌ی مجلّه‌ی سه ماهه‌ی تحقیقی‌اش را به این مناسبت انتشار داد. خانه‌ی فرهنگ ایران، نماینده‌ی دولت ایران، در لاهور کتاب جالب سه زبانه‌ای درباره‌ی اقبال به نام **یادنامه‌ی اقبال** نشر داد که دانشمندان ایرانی و پاکستانی درباره‌ی این شاعر به زبان‌های فارسی، اردو و انگلیسی مقاله‌های مایه دار و اندیشه ورانه‌ای نگاشتند. ویراستار این کتاب بهاءالدّین اورنگ سرپرست خانه‌ی ایران در لاهور بود.

---

۱. طاهره صدّیقی، «مراسم تجلیل از علّامه اقبال در دانشگاه تهران» فصلنامه‌ی هلال، کراچی ۱۹۷۰، ص ۲۵.

عبدالرفیع حقیقت کتابی به نام **اقبال شرق** در ۱۹۷۸ م / ۱۳۵۷ خ منتشر ساخت این کتاب بیشتر از زندگی اقبال و دیدگاه‌های نویسنده درباره‌ی کارهای شعری شاعر و انگیزه‌هایی که الهام بخش او در سرایش هر دفتر بوده است سخن می‌گوید.

محمدعلی اسلامی ندوشن، نویسنده سرشناس ایرانی و استاد دانشگاه تهران، در باره‌ی اقبال کتابی به نام **دیدن دگرآموز، شنیدن دگرآموز: برگزیده‌ی اشعار محمد اقبال** در ۱۹۷۸ م / ۱۳۵۷ خ منتشر ساخت. در اساس، این کتاب گزینش سنجیده‌ی شعر فارسی اقبال است همراه با دیباچه‌ای کوتاه از هر اثر این گلچین آراسته به مقدّمه‌ای است شامل بحث از عامل‌هایی که نویسنده می‌اندیشد و شاعر را به گزینش فارسی به عنوان زبان و ابزار بیان شعری وا می‌دارد، گفتگوی گسترده‌ای از هنر سبک اقبال و فصلی درباره‌ی انسان آرمانی شرق از دیدگاه او.

بنیاد فرهنگ ایران کتاب **نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی** از محمدحسین مشایخ فریدنی را در ۱۹۷۹ م / ۱۳۵۸ خ نشر داد. نخستین کتابی که در ایران پس از انقلاب درباره‌ی فیلسوف / شاعر چاپ شد همین کتاب بود که مستنداتی چند درباره‌ی زندگانی شاعر، گرد آمده از گونه‌گون منابع ادبی در پاکستان بود ـ جایی که نویسنده چند سال به عنوان سفیر کشورش خدمت می‌کرد.

گزارش زیست‌نامه‌ای پس از متن کامل **اسرار خودی** با شرح واژگان و یادداشت‌های توضیحی آمده است نویسنده، که با شور و دوستی از این موضوع گفتگو کرده است، پشتیبان بی چون و چرای دیدگاه‌های اقبال در همه‌ی مایه‌هاست. او پس از بررسی کوتاه شناسایی و بلندآوازگی شاعر در ایران، سرانجام جمع بندی می‌کند که: شعر اقبال، ایران را فرا گرفته است. هر خطیب و اندرزگر، استاد، شاعر، نویسنده، سیاست‌مدار، عارف و خواننده یا شعر اقبال را خوانده است یا از حفظ کرده است. این سروده‌ها به نت‌های موسیقی، متون درسی مزّین و سر درهای ساختمان‌های با شکوه

در ایران راه یافته است.[۱]

در میان ستایشگران اقبال، برخی از نویسندگان برجسته مانند دکتر ذبیح‌اللّه صفا، ادیب السلطنه سمیعی، دکتر غلامحسین یوسفی، دکتر احمدعلی رجایی، دکتر مقتدری و دیگران یاد شده‌اند. نویسنده نام حسین علا، نخست وزیر پیشین، را نیز گنجانده است.

انتشارات پگاه، ناشری در تهران، دفتری از شعر فارسی اقبال در ۱۹۸۲ م / ۱۳۶۱ خ زیر نام **کلیّات اشعار فارسی مولانا محمد اقبال لاهوری** نشر داد. این دفتر گزارشی زیست‌نامه‌ای از شاعر و شرح واژگان را به همراه داشت. چاپ دوم کتابی همانند با نام **اشعار فارسی اقبال لاهوری**، شامل دیباچه و پانوشت‌ها ازم. درویش نیز در همان سال از چاپ بیرون آمد. بازآفرینی آثار فارسی اقبال پس از نشر کلّیات اشعار او به وسیله‌ی احمد سروش دلیل آشکاری است بر افزایش درخواست کارهای اقبال در ایران.[۲]

گذشته از این کتاب‌های اصلی یا گردآوری‌ها و گلچین‌های آثار فارسی اقبال به دست دانشمندان ایرانی دو کتاب انگلیسی اقبال به فارسی ترجمه شد و به وسیله‌ی گسترش همکاری منطقه‌ای (R.C.D.) در تهران به سال ۱۹۶۸ م / ۱۳۴۷ خ نشر یافت: یکی، **احیای فکر دینی در اسلام** با ترجمه‌ی احمد آرام، و دیگری **سیر فلسفه در ایران** با ترجمه‌ی دکتر امیرحسین آریان‌پور.

کتاب نخست (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam* **احیای فکر دینی در اسلام**) این فرصت را به خواننده‌ی ایرانی داده است تا اقبال را همچون اندیشه‌مندی دینی بشناسد و پرتوهایی از دانش دینی و بازسازی «فلسفه‌ی اسلامی با نگاه به میراث و متون فلسفی اسلام و تکامل نوینی در دامنه‌های گوناگون دانش و آگاهی بشری» برگیرد.

کتاب دوم به جهان فارسی‌گو یگانه فرصتی فراهم می‌آورد تا نخستین گزارش

---

۱. مشایخ فریدنی، نوای شاعر فردا مقدمه، ص یازده. ۲. پیشین، ص یازده.

تاریخی تفکّر فلسفی تصوّرگرایی و هم واقع‌گرایی ایران را مطالعه کند.

واپسین خدمت به پژوهش‌های اقبال به چهره‌ی ترجمه از آنِ یک خانم دانشمند به نام دکتر شهیندخت کامران مقدّم (صفیاری) است. او جلد نخست **زنده رود** اثر دکتر جاوید اقبال را با نام **جاویدان اقبال** به فارسی درآورد و آن را با دیباچه‌ای شورانگیز به سال ۱۹۸۳ م / ۱۳۶۲ خ در ایران به چاپ رساند. کار اصلی در سه جلد که به خامه‌ی قاضی دکتر جاوید اقبال نگاشته شده است جامع‌ترین و مستندترین زیست نامه‌ی فیلسوف / شاعر است که تاکنون نشر یافته است. این ترجمه در ایران با گرمی روبه‌رو شد. اکنون دکتر مقدّم (صفیاری) سرگرم ترجمه‌ی بقیّه‌ی کتاب است.

سبک

شایان یادآوری است که شعر اقبال به وارونه‌ی گرایش قوی داوری شعر فارسی در پرتو یک رشته اصول هنر و معیارهای سخت فنّی که پیوسته برای شاعر بیگانه‌ی زبان فارسی، به دست آوردن نام‌آوری و محبوبیّت و حتا پذیرش را در ایران بسیار دشوار می‌سازد، بر خواننده‌ی ایرانی تأثیر گذاشته است. بر روی هم، منتقدان ادبی ایرانی شعر فارسی را به سه مکتب رده‌بندی می‌کنند که سبک هندی کمترین رواج را دارد. مردمی بودن اقبال در ایران نه تنها به خاطر اندیشه‌ی بلند و اشراف ژرف او به میراث شکوهمند شعر کهن فارسی به گونه‌ی همگانی و به ویژه جلال الدین مولوی بوده است، بلکه همچنین به این حقیقت پیوند می‌گیرد که از سبک هندی شعر فارسی نیز پیروی نکرد.

همان گونه که پیشتر گفته آمد، کتاب‌های اقبال به مولوی همچون پیرو مراد می‌نگرد. مولوی نه تنها بر اندیشه‌ی اقبال که بر سبک شعری‌اش نیز تأثیر نهاد. مولوی، شاعر سترگ عرفانی ایران، قالب مثنوی را برای رساندن اندیشه‌ی ژرف خویش برگزیده بود. اقبال هم همین قالب را برای بیان و ارایه‌ی فلسفه‌ی خودی خویش به جهان از رهگذر **اسرار خودی** برگزید. تا بدان اندازه مولوی تأثیر ژرفی بر اقبال نهاد که او همان وزن را در

دیگر مثنوی‌های خویش به جز در **گلشن‌راز جدید**، و **زبور عجم**، که در پاسخ به مثنوی معروف **گلشن راز** سروده‌ی شیخ محمود شبستری (م: ۷۱۰ هـ / ۱۳۱۱ م) سرود، به کار گرفت. به دلیل‌هایی روشن، اقبال از وزن شعر اصلی (**گلشن راز**) پیروی کرد.

اقبال در غزل، بیشتر از جام میراث حافظ سیراب است. اگر چه اقبال با خرده‌گیری گسترده، نسبت به برخی از گرایش‌های گریزان آن غزل سرای بزرگ انتقاد دارد، ولی هرگز نتوانست از جذبه‌ی جادویی سبک حافظ بگریزد. بدین‌گونه او کوشید تا در غزل خود همان روح آسمانی، همان موسیقی دلکش، همان تخیّل نازک و همان احساس ژرف شور و جذبه را بازآفرینی کند. همین گونه در دو بیتی از باباطاهر عریان، شاعر نامبردار ایرانی که در سده‌ی پنجم / یازدهم می‌زیست الگو گرفت. اگر اقبال قالب تغزّلی حافظ را با کامیابی بی‌پیشینه بازآفرید، زیبایی و لطف و جذبه دو بیتی‌های باباطاهر را به گونه‌ای برگرفت که هیچ شاعری پیشتر انجام نداده بود. همان گونه که دانشمندان ایرانی سعید نفیسی و حسین خطیبی یادآورشدند، اقبال هیچ‌گاه با سبک هندی همراهی نشان نداد. این سبک به نازک خیالی و مضمون آفرینی به دست استادانی چون عرفی (م: ۹۹۹ / ۱۵۹۱)، نظیری نیشابوری (م: ۱۰۲۱ / ۱۶۱۲)، طالب آملی (م: ۱۰۳۶ / ۱۶۲۶)، کلیم [همدانی] (م: ۱۰۶۱ / ۱۶۵۱)، صائب تبریزی (م: ۱۰۸۰ / ۱۶۶۹)، غالب دهلوی (م: ۱۲۸۵ / ۱۸۶۹) و بسیاری دیگران معروف است، زیبایی و گیرایی‌اش را در کارهای شاعران کوچک‌تر که از استعاره‌ها و ترکیب‌های دور از ذهن و تعبیرهای پیچیده‌ی تهی از زیبایی غزلی را در شعرهای‌شان به کار می‌بردند، از دست داد. بدین گونه، در ایران سبک هندی رواج پیشین خود را در سبک و سیما از دست داد. بر روی هم این بی‌توجهی در سده‌ی سیزدهم / نوزدهم نتیجه‌ی آگاهی و مخالفت حساب شده بود.

آفرینش‌گری

اقبال با همه‌ی وابستگی‌اش به سبک‌های گذشته، به ژرفی منتقد ایرانی را زیر تأثیر

نبوغ آفرینش‌گری و اصالت والای خود قرار داد که به تجربه‌های تازه‌ای انجامید و شعرش را یگانه و ویژه ساخت. متخصّصان برجسته‌ای چون ملک‌الشعراء بهار و حسین خطیبی، استادان پیشین سبک‌شناسی در دانشگاه تهران، همداستانند که دلپذیرتر آن خواهد بود که سبک شعری اقبال را «سبک اقبال» توصیف کنیم.[۱]

بهار پافشاری می‌ورزد که اقبال از هیچ مکتب شعری پیروی نکرده است؛ شعر او بازتاب سبک‌ها و گونه‌های گوناگون بیان است و در پایان نشان از تازگی و بی‌همانندی دارد.[۲] دکتر خطیبی با سخنان زیر هواداری بیشتر خود را نسبت به اقبال بیان می‌دارد:

اقبال بود که شعله‌ی کورسوی، شعر فارسی در کشورش را فروزان ساخت؛ که نه تنها پاکستان از زبانه‌ی جاوید و آسمانی آن تابناک شد بلکه همچنین ایران، گهواره‌ی زبان فارسی، را با پرتوی شعر خود تابناکی بخشید.[۳]

زبان

خرده‌گیری گزنده‌ای از زبان اقبال وجود ندارد. شماری از دانشمندان از منش خاص آن دفاع کرده‌اند. استاد مجتبی مینوی از دیدگاه صِرف زبان شناختی به دفاع از آن برخاسته است و گونه‌گونی‌های معناشناسی زبان فارسی به کار بسته به دست اقبال را سراسر سازگار با اصل بنیادین دانش زبان‌شناسی می‌داند که یک زبان در زمان مکان محکوم به تغییر است. او می‌گوید، اصطلاح ایرانی، خود در هر جا تفاوت داشته است.

آنچه در قم یا توس در روزگاران غزنوی یا سلجوقی نوشته شده است با آنچه تا اندازه‌ای در اصطلاح و واژگان در اصفهان یا هرات نوشته می‌شد تفاوت داشت.[۴]

استاد صورتگر گامی فراتر برداشته است او اقبال را شاعری می‌بیند که با کار بستِ

---

۱. اقبال ایرانیون کی نظرمین، صص ۱۴، ۱۳۴.
۲. همو، ص ۱۴.
۳. پیشین، ص ۱۴۴.
۴. مجتبی مینوی، اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستان، تهران، ۱۳۲۷ خ، ص ۲۷.

واژگان و تعبیرهای فارسی در مفهوم کهن‌شان آنها را با زیبایی و ظرافت خود به زادگاه قدیمی‌اشان دوباره برگرداند و شناساند. صورتگر می‌گوید، یکی از ویژگی‌های اقبال، برگرداندن راهیان گذشته به میهن خود پس از سده‌ها دوری بود.[1] حسین خطیبی زبان اقبال را در نهایت فصاحت و رسایی است؛ و بیان می‌دارد جای بسی شگفتی است که این شاعر بزرگ بخت دیدار از مردم ایران را نیافت با این همه مفاهیم فلسفی و اخلاقی را در قالب «فصیح‌ترین واژگان فارسی و واژگان کوتاه و معنای کامل»[2] می‌ریزد.

در واقع این ستایش گزاف به شاعر است که از زبان سرشناس‌ترین کارشناسان زبان و سبک فارسی در زمان معاصر بیرون می‌آید.

ستایش شریعتی

دیدگاه‌های دکتر علی شریعتی بر اقبال، شایسته‌ی پژوهشی است ویژه بر پایه‌ی گزارشی از تأثیر ژرف شاعر / فیلسوف بر این نظریه‌پرداز و قهرمان انقلابی برجسته‌ی انقلاب ۱۳۵۷/۱۹۷۹. شریعتی در ۱۹۳۳ م / ۱۳۱۲ در روستایی کوچک [مزینان] در خراسان چشم به جهان گشود. پس از تحصیل در دانشگاه مشهد با گرفتن بورس به فرانسه رفت و از ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۴ م (۱۳۳۷ تا ۱۳۴۳ خ) در آنجا به تحصیلات عالی خود ادامه داد و در تاریخ ادیان و جامعه‌شناسی دکترا گرفت. پیش از این با جنبش آزادمنشانه و مترقّی اسلامی در ایران که به دست پدرش محمد تقی شریعتی، آیة‌الله طالقانی پایه‌گذاری شده بود و داغ و انقلابی می‌نمود، همکاری داشت. علی شریعتی خود را نه تنها در جنبش‌های آزادی‌بخش ملّی بلکه فراملّی سخت درگیر ساخت. او یکی از چهره‌های چشمگیر در گروه مبارزه‌ی دانشجویی بر ضدّ نظام ستمگر شاه بود. دوباره، به عنوان معیار مبارزه‌ی سازمان یافته، آغاز به همکاری با گروهی از رزمندگان آزادی ایران کرد که روزنامه‌ی ایران آزاد را منتشر می‌ساخت. این روزنامه به زودی

۱. اقبال نامه، ص ۲۷.

۲. اقبال ایرانیون کی نظرمین، پیشین، ص ۱۳۲.

خوانندگان فراوانی یافت. از این گذشته، او با جبهه‌ی آزادی بخش ملّی که به خاطر استقلال الجزایر و انقلاب فلسطین می‌رزمید، فعّال بود. هنگامی که دکتر شریعتی به سال ۱۹۶۴ م / ۱۳۴۳ خ به ایران بازگشت بی‌درنگ به علّت همکاری با عوامل مخالف خارج از کشور به وسیله‌ی حکومت شاه دستگیر شد. او پس از شش ماه با شرایط خاص آزاد شد. در ۹۶۶ م / ۱۳۴۵ خ به جای مورد علاقه‌اش، یعنی دانشگاه مشهد، به عنوان استادیار دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی پیوست این دانشکده پس از او در جوئن ۱۹۷۹ م / ۱۳۵۷ خ، چند ماه پس از انقلاب، به پاس بزرگداشت فراوان به نام دکتر علی شریعتی نام گذاری شد. شریعتی به زودی در دانشگاه (فردوسی) مشهد به خاطر سخنرانی‌های اندیشه برانگیزش درباره‌ی دین بلند آوازه گردید. ولی رویکرد گستاخانه و انقلابی او نسبت به دین، تأثیر گسترده و شهرت و محبوبیّت روزافزون او، دولت را بیمناک گردانید و به زودی از کار بر کنارش کردند که در عمل، جایگاه او را استوارتر و مهم‌تر ساخت. در ۱۹۶۷ م / ۱۳۴۶ خ شریعتی در پایه گذاری قانون دینی حسینیّه‌ی ارشاد در تهران نقش مهمّی داشت ـ جایی که سخنرانی‌های شورانگیزش صدها دانشجو را به آنجا می‌کشاند در ۱۹۷۳ م / ۱۳۵۲ خ، همایش اقبال را سامان داد. سخنرانی شریعتی درباره‌ی اقبال در آن همایش تاریخ ساز بود. در کتابی که مقاله‌های ارایه شده به همایش را دربر می‌گرفت و بعد به وسیله‌ی حسینیّه‌ی ارشاد نشر یافت، سخنرانی او ۹۰ صفحه از تمام ۱۶۰ صفحه را می‌پوشاند. شریعتی در این سخنرانی اقبال را به عنوان یکی از سترگ ترین اندیشه‌مندانی دانست که جهان اسلام تا کنون عرضه داشته است. تعبیر نیرومند، بی‌باکانه و بلیغ شریعتی از تفسیر و برداشت اسلام همچون دینی انقلابی، حکومت شاه را با خطر روبه رو ساخت. حسینیّه در سپتامبر ۱۹۷۳ م / ۱۳۵۲ خ بسته شد. گذشته از سخنرانی‌های او بسیاری از کتاب‌ها با شریعتی پیوند دارد تصوّر نظریّه پردازان اسلامی به ویژه دانشجویان همه از این نوشته‌ها گرفته شد. او بار دیگر در نوامبر ۱۹۷۴ م / ۱۳۵۳ خ به زندان انفرادی افتاد و شکنجه شد. احتمال اعدام

شریعتی می‌رفت، ولی با پادرمیانی شدید الجزایر این کار انجام نگرفت. او در مارس ۱۹۷۵ م / ۱۳۵۴ خ به شرط دست برداشتن از تبلیغ اسلام همچون مکتب انقلابی، آزاد شد. ساواک شاه پیوسته او را زیر نظر داشت. شریعتی در ۱۶ می ۱۹۷۷ م / ۱۳۵۶ خ به انگلستان گریخت، ولی در ۱۹ جوئن او را در کف خانه‌اش در لندن مرده دیدند. هواداران و ستایشگران شریعتی، ساواک را مسؤول این جنایت هولناک می‌دانند.

شریعتی دم گرم و برانگیزاننده‌ای داشت. در راستای چند سال پر حادثه، در میان انبوهی از ستایشگران و دانشجویانش که او را برادر شهید می‌خوانند، شور و شعور تازه‌ای آفریده بود. در گرماگرم روزهای جنبش انقلاب اسلامی شناسایی او رواج بی سابقه‌ای به دست آورده بود. همپای نگاره‌های امام خمینی [ره] نگاره‌های شریعتی در میان تظاهرات و راه‌پیمایی‌های انبوه راه پیدا کرد. نگاشته‌های او بازار را فرا گرفت و سیل نوارهای سخنرانی‌هایش سرازیر شد. شریعتی سراسر زیر تأثیر اقبال قرار داشت و به او ارادت می‌ورزید. او درباره‌ی اقبال دو کتاب نوشت به نام‌های اقبال: **معمار تجدید بنای تفکّر اسلامی** و **ما و اقبال**. کتاب نخست شامل سخنرانی کامل شریعتی در همایش حسینیّه‌ی ارشاد در تهران به سال ۱۳۴۹ خ / ۱۹۷۰ م است. کتاب دوم شامل دو بخش است که شتایش بلند اقبال است. با این همه، شریعتی تأسّف می‌خورد که نتوانسته است حقّ کامل این شاعر / فیلسوف سترگ را بگزارد. نویسنده به اقبال همچون یکی از تابناک‌ترین چهره‌های فکری و بشری می‌نگرد که فرهنگ غنی اسلامی به جامعه‌ی انسانی عرضه داشته است[1] از نگاه او اقبال یک پیشتاز متجدّد انقلابی و فیلسوف[2]، نشان نوزایی مسلمان در میراث بزرگ و شکوهمند سیّد جمال‌الدّین[3]، تخیّل‌گر او نیز یک واقع‌گرای عملی. او معجونی از سنّت عرفان اسلامی و اندیشه‌ی نوین است: فیلسوف برجسته‌ی جهان است. او در حقیقت غزّالی دیگری است در تاریخ اسلام ـ

---

۱. شریعتی، ما و اقبال، تهران، بی تا. ص ۵.
۲. شریعتی، اقبال معمار تجدد...، ص ۸۸.
۳. همان، ص ۸۴.

سیاست‌مداری تیزبین، جهادگر صحنه‌ی نبرد، مردی است با بینش عمیق اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و آگاهی کامل از فلسفه، تاریخ و تمدّن غرب از یک سو، و دانش‌های، اندیشه و عرفان اسلامی از سوی دیگر[1]. او می‌گوید، اقبال چند بعدی است، مسلمان با غروری است که به وارونه‌ی این که دستاورد دانشگاه‌های غربی است نه سر سپرده‌ی اندیشه‌ی غربی است و نه در بند سخنان اندیشه‌گران آن. بر عکس، من در شخصیّت او می‌بینم که یک بار دیگر اسلام برای نسل خود آگاه و دردمند امّا پریشان خویش در قرن بیستم «نمونه‌سازی» کرده است. اقبال تنها کاری که کرده است و این بزرگ‌ترین موفقیّت اقبال به عنوان یک مسلمان در جامعه‌ی اسلامی سده‌ی بیستم است ـ این است که توانسته است بر پایه‌ی همه‌ی شناخت‌هایی که به برکت فرهنگ غنی جدید و قدیم دارد ـ یعنی اسلام داده است ـ بسازد. این بزرگ‌ترین موفقیّت اقبال و این بزرگ‌ترین عظمت او در سده‌ی بیستم و در جامعه‌ی ماست. اقبال فکر عمیق خود را به تجدید امّت ویژگی داد و هدفش گردآوری، دوباره‌سازی و دوباره شکل دادن به اعضای متلاشی جامعه‌ی اسلامی است. او پس از مطالعه‌ی جامعه‌ی فلسفه‌ی غرب از یک سو. و آگاهی از دانش شرقی مفهوم «خودی» را پروراند. اقبال عنوان یک فصل است. ما با شناختن اقبال یا سیّد جمال وارد متنی می‌شویم که عنوانش این شخصیّت‌هایند. متنش خود ما، اندیشه‌ی ما، مشکلات و راه حل‌های ماست. این است که شناخت سیّد جمال و شناختن اقبال، خود شناخت اسلام و شناختن سیّد جمال و شناختن زمان حال و آینده است شریعتی می‌گوید، اقبال یک مصلح و متفکّر انقلابی اسلامی و در اسلام، نه مارتین لوتر است در مسیحیّت[2].

تأثیر بر انقلاب

شریعتی یکی از پیروان و پشتیبان بزرگ اقبال است. تأثیر اقبال بر ساخت مفهوم

۱. همان، صص ۱۴ ـ ۲۲، ۸۵، ۸۶، ۹۸، ۱۲۱.

۲. پیام مشرق، ص ۲۱۵.

شریعتی از مکتب انقلابی درخور اندازه‌گیری نیست. با نگاه به دامنه‌ی نقش شریعتی بر آگاهی انقلابی در ایران به عنوان یک نماد، تعیین تأثیر عمیقی که فلسفه‌ی اقبال نامستقیم بر جریان انقلاب اسلامی ایران داشته است دشوار نیست: نام اقبال بارها در ادبیّات عرفانی و کتاب‌هایی که درباره‌ی مایه‌های ملی‌گرایی اسلامی و یگانگی و برادری مسلمانان نوشته شده است همچون فیلسوف راهنما و منبع رایج و بی چون و چرای الهام بخش آورده می‌شود.

شاعر در حدود هفتاد و پنج سال پیش با سخن زیر، به ایران زندگی دمیده بود:

عجمِ رمیده بورا نفسم بهار بادا

امروز این آرزوی قلبی در راه جامه پوشیدن است.*

---

*. از استاد دکتر عبدالشکور احسن که کتاب *An Appreciation of Iqbal's Thought* خود را در ۱۳۶۵/۱/۱۸ به مترجم اهدا کردند، سپاس‌گزارم. آنچه نگاشته آمد ترجمه‌ی فصل دوازدهم صص ۲۰۴ ـ ۲۲۲ همان کتاب است که در ۱۹۸۵ از سوی انجمن تحقیقات پاکستان وابسته به دانشگاه پنجاب، نشر یافته است ـ مترجم.

اقبال و جمال الدین افغانی*

دکتر غلام‌حسین ذوالفقار

پارسی کرده‌ی حبیب الله براتی سیستانی / محمّد حسین ساکت

- ۱ -

رویدادهای روزگار هم شگفت‌انگیز است: خاک از کجا خمیره از کجا، استانبول کجا، لاهور کجا و آن گاه کابل. اما همه‌ی این فاصله‌ها در یک زمان به هم نزدیک می‌شود و دل یک نفس تپیدن آغاز می‌کند. در واپسین روزهای دسامبر ۱۹۴۴ در یک شب، رویدادی چهره‌بست که هزاران تن از فرزندان یکتاپرست، با جهانی از شور و شوق آن را در لاهور و بیرون لاهور به تماشا نشستند. بسیاری از مردم زیر تأثیر قرار گرفتند و به همراه جوشش جذبه‌ها، بر بیشتر چشم‌ها، اشک حلقه بست. تا دیرگاه این حالت بماند و سپس پیکره‌ی خاکی یک وجود را که از استانبول آورده بودند، از راه پیشاور روانه‌ی کابل ساختند. دومین وجود در آرامگاه همیشگی خود، که کانون

* . «اقبال اور جمال الدین افغانی» دربخش اردوی کتاب یادنامهٔ اقبال به کوشش بهاءالدین اورنگ، خانه‌ی فرهنگ ایران، لاهور، چاپ نخست آبان ۱۳۵۸ هـ . ش. صص ۲۵ - ۴۵

زیارت مردم با همّت و مصمّم شده است، خوابیده بود. این دو، وجود سیّد جمال الدین افغانی و علّامه شیخ محمد اقبال بودند.

گسترەی این کوتاه شده آن است که ۴۸ سال پس از درگذشت سیّد جمال‌الدین در پرتو پیوندهای دوستانه میان ترکیه و افغانستان، سرانجام پیکردی خاکی سیّد جمال از استانبول به کابل آورده شد. یک گروه از بلند مرتبگان افغانی پیکر خاکی سیّدجمال را در تابوت گذاردند و با کشتی به بمبئی و از آنجا با قطار از راه دهلی به لاهور ـ پیشاور به کابل رساندند. تابوت سیّد یک شبانه روز میهمان لاهور بود. تالار اسلامی «برکت علی» (بیرون موچی دروازه) سراسر شب پذیرای زایرانی بود که قرآن می‌خواندند و به روح افغانی نثار می‌کردند. هزاران مسلمان از دیگر شهرهای پنجاب برای زیارت به لاهور آمدند. روز بعد، با حضور میلیون‌ها انسان، پس از نماز ظهر تابوت سیّد جمال از شهر گذشت و به مسجد شاهی برده شد و در آنجا برای سیّد طلب آمرزش کردند و پس از این مراسم، مردم تابوت سیّد را از مسجد بیرون بردند و برای مدّتی آن را در کنار مزار اقبال قرار دادند. این منظرەی فراموش نشدنی در خاطره‌ها مانده است. نگارنده خود با چشم‌هایش آن رویداد را دید و تا امروز دل و جانش از آن منظره‌ی روان پرور سرشار از خوشی و شادمانی است.

ـ ۲ ـ

سیّدجمال الدین در ۹ مارس ۱۸۹۷ در استانبول چشم از جهان فرو بست و در گورستان «نشان تاش» به خاک سپرده شد. اقبال در همان زمان از دانشگاه دولتی (گاور منت کالج) لاهور درجه‌ی لیسانس گرفت. قهرمانی بزرگ، با کوشش پی‌گیر خود به پایان راه این زندگی ناپایدار رسید و هنگاهی مرد که دومین قهرمان بزرگ کوشش زندگی خود را آغاز کرده بود.

گفتن این سخن که اقبال در این مرحله‌ی آغازین از سیّد جمال رنگ و نشان گرفته

بوده است یا نه دشوار است. اقبال از شخصیّت سیّدجمال الدین و اندیشه‌های سیاسی و دینی او بیش از اندازه رنگ گرفته بود. اما آغاز این رنگ پذیری چه هنگام است؟ به آسانی نمی‌توان در این باره به داوری نشست، زیرا نیاز به بررسی دارد. در این گفتار کوشیده‌ایم تا پیوند و همبستگی فکری و آغاز و گسترش رشته‌های دینی و سیاسی اقبال با افغانی را نشان دهیم. سنجش زندگی نامه و آثار سیّد جمال با اقبال در میان نیست. این مسائل به گونه‌ای ضمنی در جای خود خواهد آمد.

- ۳ -

برای دریافت چشم اندازی از رنگ پذیری‌های نخستین، دانستن این نکته ضروری است که در سده‌ی نوزدهم، هندوستان تا چه اندازه با ویژگی‌های افغانی آشنا بوده است و از او نشان پذیرفته است و نیز اندیشه‌های نخستین اقبال تا کجا با این جنبش همنوا و همپا می‌نموده است.

قاضی عبدالغفّار شماره‌ی مسافرت‌های سیّد جمال را به هندوستان تا پنج بار یادآور شده است.[۱] نخستین بار در ۱۸۵۶ ـ ۱۸۵۷ به هنگام سفر حج یک سال در افغانستان سکونت گزید. دومین‌بار در بازگشت از سفر حج و دیدار از کشورهای اسلامی در ۱۸۶۱ از راه کابل به هند بازگشت. سومین سفر سیّد جمال الدین در ۱۸۶۴ یا ۱۸۶۵ بود. پس از مرگ امیر دوست محمد که میان شیرعلی و شاهزاده محمد اعظم جنگی داخلی درگرفته بود. سیّد به بهانه‌ی این درگیری به هند آمد و چند ماه در پنجاب ماند (ولی گسترده‌ی این موضوع در دست نیست و چیزی از آن نمی‌دانیم). چهارمین بار در ۱۸۶۹ پس از به حکومت رسیدن امیر شیرعلی سیّد برای همیشه افغانستان را ترک گفت و به آهنگ حج، روانه‌ی هند شد و نزدیک به دو ماه در آنجا ماند و پس از مراسم حج به ترکیه و مصر رفت. پنجمین و واپسین سفر سیّد جمال به هند پس از

۱. بنگرید به آثار جمال الدین افغانی، چاپ ۱۹۴۰ م.

اقامتی دراز در مصر (از مارس ۱۸۷۱ تا سپتامبر ۱۸۷۹) اتفاق افتاد که به پافشاری دولت بریتانیا از مصر اخراج شد و به هندوستان آمد.

سیّد در حیدرآباد هندوستان دو سال زیر نظر سخت دولت بریتانیا قرار داشت.

هنگامی که در ۱۸۸۱ عُرابی پاشا بر ضدّ خدیو مصر و افسرهای بیگانه‌ی او پرچم مخالفت برافراشت، سیّد جمال به دستور عرابی پاشا (از روی احتیاط و مصلحت اندیشی) از حیدرآباد اخراج شد و به کلکته انتقال یافت. همین که در ۱۸۸۲ به دنبال مداخله‌ی انگلیسی، شورش مسلّحانه‌ی «عُرابی پاشا» سرکوب شد و امپراتوری بریتانیا بر مصر دست یافت و اوضاع به حالت عادی بازگشت، سیّد جمال برای خروج از هندوستان از دولت انگلیس اجازه خواست و آنگاه از هند به لندن و سپس به پاریس رسید.

سیّد جمال دیگر فرصت دیدار از هند را نیافت. سیّد جمال در این سفرهای پنج‌گانه به هند نزدیک به دو و نیم تا سه سال در این سرزمین اقامت گزید و در این مدّت، پیوندهایش با برخی از گروه‌ها بسیار محدود بود. این پیوندها را مانند فعّالیّت‌های قاهره نمی‌توان ثمربخش خواند چراکه سیّد در هند به عنوان یک زندانی در تبعید بود و پیوسته در نگرانی به سر می‌برد. از دیگر سوی، هندوستان یکی از مستعمره‌های تازه‌ی انگلیس بود و هر چند حکومت حیدر آباد را حاکمی مسلمان در دست داشت ولی از پایگاه سیاسی بد نام بود. کار اصلی در دست کارگزار خارجی دست نشانده قرار داشت و پیوندهای جمال الدّین تنها به رابطه با پاره‌ای از امیران و کانون‌های علمی محدود می‌شد.

بر این پایه بود که سیّد جمال به زبان ملّی و فرهنگ و ادب بومی و پیشرفت بیش از اندازه‌ی هند تکیه می‌کرد. در اثنای همین اقامت طولانی در هند بود که جمال الدّین کتاب **ردّ دهریّون** را به زبان فارسی نگاشت. در زمینه‌ی مذهب سیّد به خرده‌گیری از برخی از اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه‌ی سِر سیّد احمدخان نیز پرداخت (پیداست که سر

سیّد احمدخان در یک کشور زیر سلطه‌ی بیگانه دعوی اصلاح‌طلبی داشت و سازش کار و بر تصوّرات سیاسی و دینی او سایه افکنده بود. هنگامی که افغانی مـدّعی آزاد اندیشی و پرورده‌ی آزادی باشد این دوگانگی گزیرناپذیر می‌نمود.

سیّد جمال الدّین به هنگام اقامت در پاریس با همگامی شاگردش محمد عبده دست به نشر یک هفته نامه‌ی عربی به نام **عروة الوثقی** زد که از مارس ۱۸۷۴ تا اکتبر ۱۸۸۴ ادامه یافت و زیر همین نام انجمنی سرّی پایه گذاشت و برای تبلیغ به گوشه و کنار جهان گسیل داشت. جمال الدّین در این هفته نامه حکومت عملاً استعماری بـریتانیا را در کشورهای اسلامی به سختی به باد انتقاد گرفت. این هفته نامه بر پای باورها و اصولی تکیه داشت که اگر به آنها رفتار می‌شد، مسلمانان باردیگر شکوه و توان دیرینه و از دست رفته‌ی خود را به چنگ می‌آورند.

دولت بریتانیا در مصر و هند از پخش **عروة الوثقی** جلوگیری می‌کرد و کسانی را که مظنون به داشتن آن بودند، به سختی زیر نظر قرار می‌داد. این گزارش‌ها، در هند حتّا به گوش برخی از حکومت‌های محلّی و فرمان‌گزاران و چه بسا دانشمندان شهرها رسیده بود، و پس از آن سرسختی و جلوگیری، این رشتـه‌ی پیوند ـ میان سیّد و هـند ـ نـیز گسسته شد. به دنبال اوضاع و احوال دشوار سیاسی هند، تأثیر سیّدجمال الدّیـن بـه گروه‌ها و کانون‌های علمی محدود شد، آنهم در چهار چوب چند گروه ویژه، در حالی که کوشش‌ها و اندیشه‌های سیّد در مصر بر ترکیه، ایران و دیگر کشورهای اسـلامی نشان‌هایی ژرف و همه‌گیر بر جای گذاشت. علّت این کار این بود که پس از شکست «جنگ آزادی» در ۱۸۵۷ م مسلمانان پاکستان به نومیدی و دلسردی دچار شـدند و رهنمودهای سِر سیّد احمدخان بر پایه‌ی این کوشش بود تا میان انگلیسی‌ها و هندیان سازش دهد. به دنبال راهنمایی‌های او سیاست ملّی کاملاً رو به تحلیل رفته بـود. در چنین شرایطی پذیرش اندیشه‌مندی دینی و بهره‌وری از رهنمودهای سیاستمداری آزاد اندیش مانند افغانی دشوار می‌نمود. گذشته از آن در این دوره‌ی شکست به راه‌هـای

تبلیغ نیز محدود بود. بدین‌گونه چند تن یا برخی انجمن‌ها و گروه‌ها هم که زیر تأثیر سیّد جمال الدّین قرار داشتند، چندان شعاع کاری گسترده‌ای نداشتند و حقایق از دسترس همگان بیرون بود تا آنجا که چندی سیّد جمال الدّین از توده‌ی مردم جدا و بریده ماند و در چشم ادیبان نامبردار و کانون‌های علمی و دانشمندان هم بیگانه می‌نمود.

شِبْلی نعمانی در ۱۸۹۳ به ترکیه، شام و مصر سفر کرد و در بازگشت سفرنامه‌ای نیز نگاشت، ولی هیچ‌گونه یادی از نهضت و قیام جمال الدّین در آن به چشم نمی‌خورد و حال آن که در همان روزها سیّد در استانبول می‌زیست و برای دیدارشان مانعی وجود نداشت.

شیخ عبدالقادر گیلانی چند سال پس از وفات سیّد جمال در اوت ۱۹۰۶ به استانبول سفر کرد ولی در دربار خلافت عثمانی نشانی از سیّد جمال نبود تا گیلانی درباره‌ی این اندیشه‌مند بزرگ همبستگی اسلامی چیزی بشنود (حال آن که همسفر او شیر حسین قدوایی در حزب وحدت اسلامی لندن یک عضو مؤثّر بود) این ناآشنایی و گمنامی به ظاهر شگفت می‌نماید ولی با نگرش به پاره‌ای از محدودیّت‌ها و ناگزیرهایی که مردم یک کشور اشغال شده دارند، نمی‌توان این ناآشنایی را شگفت دانست.

سیّد جمال در ۹ مارس ۱۸۹۷ چشم از جهان فرو بست که برای جهان اسلام رویدادی بزرگ بود، ولی مرگ او در هند اثرهای ناگواری بر جای گذاشت.

نخستین پیامد، مرگ افغانی بود. از آنجا که شخص وی زیرنظر و اسیر بود، دانسته نیست که خبرِ مرگ او از راه رسانه‌های غربی به هند رسیده باشد و اگر رسیده بوده نمی‌دانیم آیا بر جامعه نشان نهاده است یا نه. در حقیقت معلوم نیست که آیا در سده‌ی نوزدهم پیوندهای جهان اسلامی سیمای درست و بخردانه‌ای در هند داشته است یا نه. حج به چهره‌ی یک عبادت عادی و تشریفاتی درآمده بود. گزارش‌های کشورهای اسلام از راه رسانه‌های غربی به هند می‌رسید (و هنوز هم در سده‌ی کنونی چنین است).

در این اطّلاعات اگر بیان تأسف در همدردی سلطان روم یا ترکیه و ایران و جز آن هم بود از مصالح بریتانیا پیروی می‌کرد. برای نمونه، در جنگ کریمه (روسیّه و ترکیه)، انگلستان هم پیمان دولت عثمانی بود و به همین بهانه دولت انگلیس می‌توانست از احساسات مردم مسلمان و وفادار هندوستان برخوردار باشد، چنان که در این گونه موردها خبر پیروزی‌ها یا شکست‌های ترک‌ها تا اینجا می‌رسید و به وسیله‌ی رؤسای حکومت مرکزی ارسال و پخش می‌شد. البته گه‌گاه قیام‌های پرجوش و خروش مسلمانان در جهان اسلام مورد خرده‌گیری سخت هند نیز قرار می‌گرفت و ناگزیر محدود و دربند می‌ماند.

در این حالت بی‌خبری و ناآگاهی اقبال از قیام و جنبش جمال الدّین (که همزمان با دوران دانشجویی او در دانشگاه شرقی (اورینتال کالج) یا دانشگاه دولتی (گاورمنت کالج) و دوره‌ی معلّمی بود چندان شگفت‌آور هم نیست. تا ۱۹۰۵ هیچ نشانه‌ای از شاعری اقبال در دست نیست. احساس محکومیّت سیاسی و تصوّر میهن دوستی و نظریّه‌ی اتحاد ملّی هنگامی در شعر اقبال نمودار شد و از مهم‌ترین موضوع‌هایی به شمار آمد که او تحت تأثیر اندیشه‌های غربی قرار داشت.

- ۴ -

آغاز دگرگونی فکری در اقبال به هنگام اقامت او در اروپا (اواخر ۱۹۰۵ ـ ۱۹۰۸) چهره بست. سه مورد از این دگرگونی در خور یادآوری است.

۱ ـ در دانشگاه کمبرج به نگارش کتاب پژوهشگرانه‌ی خود ـ **سیر فلسفه در ایران** پرداخت. بررسی پیامدهای نفوذ مایه‌های غیر اسلامی در تصوّف در آغاز انگیزه‌ی تزلزل فلسفه‌ی وحدت وجود در نگاه اقبال بود. بیان این نگرانی و تزلزل در نامه‌ای که اقبال در ۱۸ اکتبر ۱۹۰۵ از کمبریج به خواجه حسن نظامی نوشت دیده می‌شود. او در

این نامه از خواجه حسن شاه سلیمان پلواری پرسش‌هایی کرده است.[۱]

او کمی پیشتر رفت و به این نتیجه رسید که برتری نفی خودی در تصوّف نتیجه‌ی تأثیرات غیر اسلامی است که به شعر و ادب سرایت کرده است و نقش برجسته‌ای در سقوط امّت اسلامی بازی کرده است.

۲ ـ بینش‌های تازه در زمینه‌ی فلسفه‌های مادّی مغرب زمین یادانش زندگی راه‌هایی به سوی کفر و بی دینی گشوده بود. سقوط نظام کلیسایی و دستاوردهایی که به دنبال داشت، نیز انگیزه‌ی جوشش «ناسیونالیسم سرزمینی یا وطنی(Territorial Nationalism) بود ـ عواملی که پیش درآمد نابودی انسان بود. پیش از آمدن به اروپا اقبال زیر تأثیر وطن پرستی غربی قرار داشت، اکنون اقبال سخت با ناسیونالیسم سرزمینی (ملّی) مخالف شده است.

۳ ـ در برخی از کشورهای اسلامی، نهضت‌هایی زنده و پویا برای جلوگیری از استعمار غربی پدید آمده بود، به ویژه نهضت «وهّابی» در عرب، «سنوسی» در آفریقا که سرشار از کشش‌های احیای دینی بودند. امیر عبدالقادر در الجزایر و عُرابی پاشا در مصر، مهدی سودانی در سودان، نمایندگان پیکار آزادی بخش در سده‌ی نوزدهم بودند. بازگویی و داستان‌پردازی این فداکاری‌ها مورد توجّه نسل آینده قرار گرفته، تصوّر همبستگی جهان اسلام هم جوشش کرده بود و نشانِ آن در استانبول به صورت خلافت عثمانی شکل گرفته بود.

اندیشه‌ی اقبال از این سه جریان به سختی تأثیر پذیرفته بود، به ویژه تخیّلات شاعرانه‌ی اقبال در واپسین چهره و قالب از روح بیداری و سرزنده‌ی اسلام در جهان عرب فراوان رنگ گرفته بود. شعر زیر از یک غزل اوست در مارس ۱۹۰۷:

«از بیابان برآ! بدان‌گونه که سلطنت رُم را واژگون کرده بودی. از پاکان و پیران شنیده‌ایم که: آن شیر دوباره هوشیار خواهد شد»

---

۱. اقبالنامه، جلد ۲ ص ۳۰۴.

شایندهی یادآوری است که استعارهی «شیر» نمایشگر اصطلاح عربی پرورش روح است که در سدهی نوزدهم برای برافراشتن کلمهی حق از صحرا بیرون آمده و در روزگار خود نیروهای توانمند طاغوتی را در هم شکسته بود.

اقبال هم کلمهی حق را والایی بخشید. با همهی اینها به پاسخ این پرسش دشوار است که آیا اقبال از شخصیّت اندیشهمند اتّحاد اسلامی و جان دهندهی نهضتهای اسلامی سدهی ۱۹، یعنی سیّدجمال الدّین (که چند سال پیش در استانبول مرده بود) متأثر شده بود یا نه؟

آنچه در بالا گفته شد از دیدگاه تاریخی پیش چشم بود. در جنبش وحدت اسلامی، شخصیّت سلطان عبدالحمید دوم نیز برجسته است (که در ۱۹۰۹ معزول شد). ولی در پی این جنبشها، و از آن میان فراخوانهای فکری و آموزش و پرورش فکری یا سیاسی، از واپسین ربع سدهی ۱۹ زمینهاش به دست سیّد جمال فراهم شده بود. دانش و آگاهی از سیّد جمال و انجمنهای آگاه و شاگردان به خارج رخنه کرد و دسترس همگان قرار گرفت. با وجود این که سیّد جمال یک اندیشهمند بزرگ دینی و یک راهنمای سیاسی در سدهی ۱۹ شده بود، هنوز از لحاظ معروفیّت عام و اشتهار سر زبانها نیفتاده بود و شهرت او چشمگیر و همه جانبه نبود. (دربارهی شخصیّت و کارهای سیّد هیچ نوشتهی در خور یادی در آن روز نوشته نشده بود.)

اقبال از رهبران این جنبشها آگاه بود و سرگرم کارها و فعّالیّتهای علمی بود و به آن خیزشها دلبستگی داشت. او با جامعهی وحدت اسلامی لندن (که عبدالله مأمون سهروردی و مشیر حسین قدوایی رهبران آن بودند) پیوند داشت. در دوران صدارت سیّد ابوعلی، در لندن، شاخهی غرب «مسلم لیگ Muslim League» بنیاد یافت و اقبال به عضویّت آن درآمد. اقبال در ۱۹۰۸ به جای پروفسور (تا ماس آرنولد)، گذشته از انجام وظایف معلّم عربی، در دانشگاه لندن دربارهی فرهنگ و تمدّن اسلامی به ایراد یک رشته سخنرانی پرداخت و در پیرامون سلسلهی «خلافت و اسلام» مقالهای علمی

نوشت که در **مجله‌ی جامعه‌شناسی** *(Sociological Review)* لندن به چاپ رسید.

بدین‌گونه، اقبال پیش از آمدن به میهن، دلبستگی خود را به جنبش‌های اسلامی و احیای اسلام عملاً اثبات کرد. با همه‌ی اینها، هیچ نشانی یا دلیلی بر وجود پیوند مستقیم یا غیر مستقیم او با سیّد جمال الدین در آن زمان به دست نیامده است.

- ۵ -

اقبال، چنان‌که در بالا گفته آمد، درباز‌گشت از اروپا به گونه‌ای ویژه به این مسائل می‌پرداخت. از تحوّلات میان ایران و ترکیه (به ویژه جنگ‌های طرابلس و بالکان) مسلمانان هند، به ویژه دچار هیجان شدند و شور و شوق وحدت اسلامی به شدّت اوج گرفت. از جنبه‌های سیاسی و بازسازی اندیشه‌های اسلام، اقبال گذشته از نگارش مقاله در **مجله‌ی هندوستان** *(Hindustan Riew)* در شعر نیز بازگو کننده‌ی احساسات مسلمانان هند بود. در این روزها نقش زندگی و اندیشه‌های سیّدجمال الدّین نمودار می‌شود. در آن هنگام یک راهنمای ایرانی به نام سیّدعلی هروی به لاهور آمده بود که از شاگردان سیّد جمال الدّین بود و با اقبال دیدارهایی داشت. باید یادآور شد که مطبوعات. شخصیّت سیّدجمال را به گونه‌ای کلی شناسانده‌اند. کتاب‌های زیرین که در آن روزها درباره‌ی زندگی نامه و اندیشه‌های سیّدجمال نوشته شده است شایان یادآوری است:

۱ ـ ا. ج. براون، انقلاب ایران (۱۹۰۵ ـ ۱۹۰۹) کمبریج (۱) ۱۹۰۹ م.

E.G.Browne, *The Persian Revolution* of 1905 - 1909 A.D,Cambridge (1) 1909

۲ ـ و. س. بلانت، گاردون در خارطوم، لندن ۱۹۱۱ م.

W.S.Blunt, *Gordon at Khartoum*, London, 1911

۳ ـ همین نویسنده، **تاریخ محرمانه‌ی اشغال مصر به دست انگلیس**، نیویورگ، ۱۹۲۲ م.

Ibid, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, New york, 1922.

۴ـ رشید رضا. تاریخ الاستاذ الامام محمد عبده، چاپ اول، بیروت ۱۹۱۰ م.
۵ـ محمد المخزومی پاشا. خاطراتِ جمال الدین، بیروت ۱۹۳۱ م.
۶ـ چارلزسی. آدامس، اسلام و تجدّد در مصر، لندن ۱۹۳۳ م.

A dams, Charles C.*Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933.

در این میان نخستین و چهارمین کتاب در خور یاد است. براوان در کمبریج استاد اقبال هم بود. کتاب انقلاب ایران او دارای فصل کاملی است دربارهی زندگی و اندیشههای سیّدجمال. ظفرعلی خان در آن هنگام این کتاب براون را به زبان اردو درآورد و گذشته از چاپ در روزنامه به صورت کتاب منتشر ساخت. (در آن روزها اقبال و ظفرعلی خان پیوندهای ویژهای با هم داشتند. برای نمونه، ظفرعلی خان، سخنرانی اقبال را در علیگره به سال ۱۹۱۰ م به اردو ترجمه کرده بود.) بیگمان، اقبال هم ترجمهی ظفرعلی خان را از کتاب براون و هم اصل انگلیسی آن را خوانده بود. رشیدرضا شاگرد ویژهی مفتی محمد عبده (م: ۱۹۰۵ م) بود و مفتی محمد عبده نیز شاگرد بسیار ویژهی سید جمال بود. عبده پس از توقیف مجلّهی عروة الوثقی از پاریس به مصر آمده بود و ماندهی زندگیاش را به اصلاح کار دین و آموزش و پرورش گذراند. رشید رضا رویدادهای زندگی عبده و هم زندگی و اندیشههای سیّد جمال را به درازا در کتابی نگاشته است. این نگاشته فراهم شدهی مقالات عروة الوثقی به خامهی سیّد جمال و محمّد عبده را هم دربر دارد. (این کتاب به چاپهای بسیار رسیده است). به قطع نمیتوان گفت که اقبال این کتاب را دیده است یا نه و اگر دیده است کدام چاپ و در چه تاریخی. آنچه شایندهی یادآوری است این است که شیخ رشید رضا (مدیر مجلّهی المنار) به دعوت مولانا شبلی نعمانی در ۱۹۱۲ برای شرکت در نشست سالانهی ندوة العلما به هند آمده بود. با آمدن استاد رشید رضا به هند موضوع اتّحاد جهان اسلامی و اندیشههای سیّد جمال به گونهای گسترده در مطبوعات هند سر و صدا به پا کرد. در شمارهی ۱۳ ژولای ۱۹۱۲ مجلّهی الهلال در معرّفی سیّد جمال جملههای زیرین را به

روشنی می‌خوانیم:

اصل شاهکار جاوید سیّد جمال الدّین افغانی این بود که فرصت کوتاهی برای کوشش و پی‌گیری کارهای خود داشت. با همه‌ی اینها در درون خود چنان توانِ آفرینش‌گری بر جای گذاشته بود که هر کجا پا می‌نهاد، برای زنده و برپا نگه‌داشتن جنبشِ خود، جمال الدینِ تازه‌ای می‌یافت.

این نوشته‌ها هم بایستی از پیش چشم اقبال گذشته باشد و به هنگام آمدن رشید رضا درباره‌ی شخصیّت و جنبش او (که در اصل پیشبرد رسالت سیّد جمال بود) هم شنیده بود، چرا که اقبال با شبلی نعمانی و انجمن او رابطه داشت. در همایش آموزش و پرورش اسلامی (برپا شده در دهلی ۱۹۱۱) سجّاد حیدر یلدرون، شبلی را وا داشت تا اقبال را گل باران کند و بستاید. اقبال در پاسخ یک سخنرانی کرد و تصوّرات خود را درباره‌ی «پان اسلامیسم» آشکار ساخت:

برخی از افراد خداشناس درباره‌ی شعرهای من سخن‌های نادرستی گفته‌اند و مرا پایه‌گذار جنبش پان اسلامیسم[۱] معرّفی کرده‌اند. من به پان اسلامیک بودن خود

۱. در دومین «کنفرانس میزگرد لندن» اقبال با روزنامه‌ی «بمبئی کرانیکل» در یک مصاحبه شرکت کرد و درباره‌ی پان اسلامیسم سخن گفت: «عنوان پان اسلامیسم به دو منظور به کار رفته است. تا آنجا که می‌دانم این عنوان به وسیله‌ی یک روزنامه‌نگار فرانسوی به کار گرفته شد و به مفهومی که او آن را به کار گرفت تنها در تخیل او وجود داشت. گمان می‌کنم که منظور وی هشدار دادن به خطری بود که او تصور می‌کرد در جهان اسلام وجود داشت. این عنوان پس از رایج شدن اصطلاح «خطر زرد» ساخته شد که بر تجاوز اروپایی‌ها در کشورهای اسلامی دلالت می‌کرد. بعدها فکر می‌کنم که اصطلاح پان اسلامیسم دلالت بر توطئه‌ای می‌کرد که مرکز آن در استانبول بود. مسلمانان جهان در حال اتحاد بر ضد کشورهای اروپایی بودند. پروفسور براون، استاد فقید دانشگاه کمبریج، اثبات کرد که پان اسلامیسم به این مفهوم نه در استانبول و نه هیچ جای دیگر وجود نداشت. به هر حال مفهوم دیگری را می‌توان استنباط کرد. همان‌گونه که جمال الدین افغانی آن را به کار می‌برد. نمی‌دانم که سید همان اصطلاح را به کار می‌برد یا نه، ولی منظورش این بود که کشورهای افغانستان، ایران و ترکیه در برابر تجاوز اروپا متحد شوند. این تنها یک اقدام تدافعی بود و من شخصاً باور دارم که نظر جمال الدین کاملاً درست بود...» برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به نامه‌ها و نوشته‌های اقبال، ویراسته‌ی بشیر، احمد. دار، نامه‌ی ۳۶، ترجمه‌ی ع. ظهیری در همین دفتر و نیز متن انگلیسی صص ۵۵ ـ ۵۶.

Letters and Writings of Iqbal, ed.by. B.A.Dar, pp.55 - 56 1967.

مترجمان.

اقرار دارم و بر آنم که ملّت ما دارای آینده‌ی تابناکی است و به ناچار هر تبلیغی که برعهده‌ی ماست انجام خواهد شد. و ناگزیر شرک و بت‌پرستی از جهان رخت برخواهد بست و سرانجام روح اسلامی چیره خواهد آمد. من درباره‌ی این تبلیغ و رسالت می‌خواهم با شعرهای خود این جنب و جوش را به ملّت برسانم و در آرزوی فراهم آوردن این وضعم ـ که در پیشینیان ما هم بود و دولت و حکومت این جهان ناپایدار را دارای هیچ‌گونه حقیقتی نمی‌دانستند ـ من هرگاه به دهلی می‌آیم، این روش من است که همیشه بر سر مزار محبوب الهی حضرت نظام الدین اولیا می‌روم و نیز بر سر دیگر مزارها حاضر می‌شوم. اکنون در یک گورستان شاهی بر سر یک گور، این کتیبه را دیدم: «الملک للّه» از این جنب و جوش اسلامی پیداست که روزگاری دولت و حکومت در دست مسلمانان بود.
نمی‌توان از آینده‌ی هر ملّت و دینی که دارای این اصول است نومید بود و این آن پان اسلامیسمی است که رواج آن بر ما واجب است، من این‌گونه نظرات و تصوّرات را در شعرهای خود نشان داده‌ام و نمودار خواهم ساخت.[1]

از این گفته آشکار می‌شود که اقبال پس از بازگشت از اروپا به تصوّراتی اسلامی دلبستگی پیدا کرده است و در شعرهای خود در این باره حق مطلب را گزارده است. اقبال با اندیشه‌ها و شخصیّت سیّدجمال الدّین افغانی بیش از اندازه آشنا شده بود. بیان و اعتراف این سخن در هیچ‌جا از سروده و نوشته‌ی او به چشم نمی‌خورد. حتّا در پیام مشرق که مسائل اروپا و آسیا به بحث در می‌آید، تنها گه گاهی به اشاره و کنایه از افغانی یاد شده است، به ویژه پس از پایان جنگ جهانی نخست و بنیاد جامعه‌ی ملل که دیدگاه‌های اقبال و جمال الدّین چندان اختلافی ندارد:

برفتد تا روش رزم درین بزم کهن — دردمندان جهان طرح نو انداخته‌اند
من از این بیش ندانم که کفن دزدی چند — بهر تقسیم قبور انجمنی ساخته‌اند

---

۱. مقالات اقبال، صص ۱۴۳ ـ ۱۴۴.

اقبال در اینجا گذشته از نام برخی از فیلسوفان شرق و غرب، از مصطفی کمال پاشا، قیصر ویلهلم، لنین و دیگران یاد می‌کند ولی در هیچ کجا نام سیّدجمال الدین به چشم نمی‌خورد. شاید برای آن است که با همنوایی و هماهنگی درباره‌ی اتّحاد اسلامی، هنوز اقبال تأثیر اندیشه‌های دینی و سیاسی سیّدجمال را برخود کاملاً حس نکرده بود. شگفت اینجاست که این همه هماهنگی در آرمان‌ها و نزدیکی و خویشاوندی در سروده‌های «خضرراه» و «طلوع اسلام» پژواک بازگشت افغانی به گوش می‌رسد، ولی در درک درست شخصیّت این دو فاصله‌ی دید وجود دارد!

ـ ۶ ـ

اکنون گام به مرحله‌ای نهاده‌ایم که نه تنها برداشت درستی از شخصیّت سیّدجمال به دست آمده است که به گونه‌ای کامل هم نشر و پراگنده شده است و این هنگامی است که اقبال نگارش کتاب **احیای فکر دینی در اسلام** را آغاز کرده است. پس از سرودن شعرهای خود به نام **اسرار و رموز** اقبال به مسائل سیاسی و دینی روکرد و کم کم به سوی سیاست‌های عملی کشیده شد. در ۱۹۲۲ م اقبال مقاله‌ای درباره‌ی اجتهاد نوشت که در یکی از نشست‌های «انجمن حمایت اسلام» خوانده شد و عملاً با این مقاله مخالفت شد و حتّا از میان علمای سنّتی اقبال را تکفیر هم کردند. اقبال از نشر و پراگندن این مقاله چشم پوشید.

با همه‌ی اینها، در گونه‌گون قالب‌های روزگار معاصر، مطالعه‌ی اسلام و مسأله‌ی تغییر اندیشه‌های اسلامی کانون گرایش‌های اقبال قرار گرفت و در این موضوع با دانشمندان و علما (به ویژه سیّد سلیمان ندوی) نامه‌نگاری داشت. به گمان ما، اقبال در راستایِ بررسی و پژوهَش خود شخصیّت سیّدجمال و نوشته‌های سیاسی / دینی او را در مصر، ترکیه و ایران به ژرفی خواند. پس از همین بررسی بود که اقبال کاملاً از کار تاریخ ساز افغانی آگاهی یافت و پیش از هر چیز در سخنرانی‌های خود ـ **احیای فِکر**

دینی در اسلام و بدان اقرار و اعتراف کرد. پس از «سخنرانی‌ها» اقبال احساسات خود را در جاوید نامه و دیگر نوشته‌ها (مقاله‌ها و نامه‌ها) نمودار ساخته است که کمی پایین‌تر به بررسی جاویدنامه خواهیم پرداخت. نخست در نوشته‌های اقبال دیدگاه‌های او را درباره‌ی شخصیّت سیّدجمال به نمایش می‌گذاریم:

در چهارمین سخنرانی ـ در کتاب احیای فکر دینی در اسلام ـ اقبال زیر عنوان «خودی» تقدیر و سرنوشت، زندگی پس از مرگ مسلمانان جهان کنونی را بی‌بریدن از گذشته‌ی خویش به عنوان یک شیوه‌ی فکری نو به اندیشیدن فرا خواند. او در جایی می‌نویسد:

> شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرد، شاه ولیُّ الله دهلوی بود. ولی، آن کس که کاملاً به اهمّیّت و عظمت این وظیفه توجّه نشان داده است و به بینش ژرف در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه‌ی وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه‌ی اتّصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته است جمال الدّین افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد، و خود را تنها وقف تحقیق درباره‌ی اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه‌ی محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم.[1]

سپس اقبال در نامه‌ای به تاریخ ۷ آوریل ۱۹۳۲ م، که به «چودهری محمد احسن» همچون اصلاح‌گر اظهار نظر کرده است، نوشته است:

> از دید من اگر در روزگار کنونی شخصی شایستگی عنوان مصلح بودن را دارا باشد تنها جمال‌الدّین افغانی است. درباره‌ی مصر، لندن، ایران، ترکیه و هند هنگامی که کسی چیزی می‌نویسد پیش از همه باید نام عبدالوّهاب نجدی و جمال الدّین

۱. احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه‌ی احمد آرام، ص ۱۱۳ (م.) و ص ۱۳۵ ترجمه‌ی اردو زیر عنوان‌تشکیل جدید الهیات اسلامیه.

افغانی را یاد کرد و در اصل دومی پایه‌گذار است. اگر مسلمانان معاصر این دو را مصلح نمی‌خواندند یا آنها خود ادّعای این عنوان را نکرده بودند، باز هم اهمّیّت کارشان از دیدگاه خردمندان پوشیده نمی‌ماند.[1]

در ۱۹۳۵ م در پیوند با نهضت قادیانی در پاسخ به پرسش‌های گوناگون ناشی از درج مقاله‌ای در **مجلّه‌ی کلکته‌ی جدید** (*Modern Calcutta Review*) تحت عنوان «پندت جواهر لعل نهرو»، اقبال مطلب درازی نوشت که در آن ضمن بیان انحطاط و سقوط مسلمانان و جنبش‌های زنده، درباره‌ی شخصیّت و کارکرد سیّدجمال به درازا سخن گفته است:

من در بالا گفته‌ام که در ۱۷۹۹ م فرود سیاسی اسلام به اوج خود رسیده بود. گذشته از این موردها، بالاتر از قدرت داخلی اسلام چه نشانه‌ای به دست می‌آید که سیّد بی‌درنگ احساس کرد که موضع او در جهان چیست. در سده‌ی ۱۹ در هندوستان سِر سیّد احمد خان، در افغانستان سیّدجمال الدّین و در روسیّه مفتی عالم خان پیدا شدند. این حضرات، بیشتر از محمد بن عبدالوهاب رنگ گرفته بودند که به سال ۱۷۰۰ م در نجد زاده شده بود.

شخصیّت سیّد جمال چیز دیگری بود. راه‌های کسب قدرت هم شگفت‌انگیز است. از دید اندیشه و عمل، خیلی از مسلمانان مترقّی، در روزگار معاصر در افغانستان یافت می‌شود، سیّدجمال به همه‌ی زبان‌های جهانِ اسلام آشنا بود و در رسا زبانی و سخن گستری ودیعه‌ای جادو آفرین داشت. روح ناآرام او از یک کشور اسلامی به کشوری دیگر در رفت و آمد بود و او برجسته‌ترین کسانِ ترکیه، مصر و ایران را زیر تأثیر خود قرار داد. برخی از علمای بلند مرتبه‌ی روزگار ما همچون مفتی محمد عبده و پاره‌ای از نونهالان جدید، که با گذر زمان رهبر سیاسی شدند مانند زغلول پاشا در مصر و دیگران، همگی از شاگردان سیّد بودند. او کم می‌نوشت و بسیار می‌گفت و از این راه از

---

۱. اقبال نامه، بخش دوم، ص ۲۳۱ ـ ۲۳۲.

همه‌ی کسانی که دیدار می‌کرد جمال الدین‌های کوچکی می‌ساخت. این دو هیچ‌گاه دعوی پیامبری نکردند. هنوز هم تا این اندازه کسی هیجان و تپش در روح اسلام ایجاد نکرده است و آن را به پویایی وا نداشته است که این دو کرده‌اند. روان‌های این دو ــ سید جمال و عبده هنوز هم در جهان اسلام کارگر است و کسی نمی‌داند که پایان آن تا کجاست؟[۱]

این اظهارات اقبال تنها تشریفاتی نیست که درباره‌ی یک شخصیّت یا جنبش پا گرفته به گونه‌ای سطحی و متداول و تقلیدی گفته شده باشد، بلکه این باورها پس از بررسی پی‌گیر و پیوسته و اندیشه‌هایی ژرف در چنین روزگاری آشکار شده است. هنگامی که اقبال از هوای رنگ‌پذیری، تخیّلات، شور و احساسات و جذبه‌ها رهیده بود گرفتار مسائل جاری برای باروری و رشد درباره‌ی اسلام شده بود و این زمانی بود که جنگ جهانی نخست جهان را به لرزه درآورده بود. جهان انسانی پس از یک تجربه‌ی بزرگ به سوی تجربه‌ی دیگری می‌رفت. پس از استعمار غربی، کمونیسم در روسیه به شکل نظامی کفرآمیز و ملحدانه برای اسلام تهدید تازه‌ای به شمار آمده بود. نه تنها خود مسلمانان و کشورهای اسلامی هدف تهاجم سیاست استعماری قرار گرفته بودند، بلکه به بندِ درمان‌ناپذیر تمدن مادّی غرب درآمده بودند. در این اوضاع گذشته از آموزش روش خودشناسی به مسلمانان، شناخت و شناساندن اسلام راستین یک ضرورت گزیرناپذیر بود. مهم‌ترین گام و کوشش برای انجام این ضرورت باز سازی و بازنگری معارف اسلامی بر پایه‌ی ارزشهای نو یا به سخنی دیگر احیای اندیشه و روح اسلام بود.

اقبال در این گذرگاه شخصیّت سیّد جمال الدین و اندیشه‌های او را (که پیش از آن هم با این اندیشه‌ها آشنایی داشت) به دقّت به تحقیق و بررسی گرفت؛ چنان که ناگزیر بود به بررسی و تجزیه و تحلیل اوضاع دیگر کشورهای اسلامی بپردازد. (در آن

---

۱. بنگرید به مقاله‌ی اقبال در مجلّه‌ی کلکته‌ی نوین.

روزگار نوشته‌های افغانی به گونه‌ای همگانی نشر یافته بود و در جهان اسلام شاگرد سیّدجمال و شاگرد شاگردان او دست به نگارش و فراهم آوری‌هایی فراوان زده بودند).

پس از این پژوهش‌ها، اقبال در نگاشته‌های یاد شده در بالا، در پیرامون شخصیّت تاریخی سیّدجمال الدّین به شناخت کامل نشسته است.

سیّدجمال الدّین افغانی در جهان اسلام به مخالفت با استعمار غرب، گذشته از ادّعای اندیشه و کار سیاسی‌نوین، احیای باور و اندیشه‌های دینی را هم تبلیغ می‌کرد. او برای گسترش این هدف زندگی ظاهری خود را وقف کرده بود و با شتاب از یک کشور به کشوری دیگر سفر می‌کرد و پیام خود را حتّا به گوش نوجوانان هم رسانده بود. این پیام چه بود؟ چکیده‌ی سخن او را در چند سطر می‌آوریم:

سیّد جمال الدین افغانی در روزگار خود اثرات مادّی‌گری را برای همه‌ی ادیان جهان به ویژه اسلام آشوبی بزرگ می‌دانست، از این‌رو با هوشیاری و زبردستی با جهاد قلم به پیکار با آن برخاست. او با طبع روشن و هوش ذاتیِ خود هنگامی صفات ویرانگر مادّیتّ را رسوا و آشکار ساخت که در اروپا «داروینسیم» و «مارکسیسم» فراگیر شده بود. او نوشته است:

> گاهی مادّیگرایان ادّعا می‌کنند که هدفشان پاک کردن و زدودنِ دلهاست از زنگار توهّمات و شُبهه‌ها و روشن ساختن مغزها به وسیله‌ی علم حقیقی (یا دانشِ درست). گاهی آنان خود را به ما خیرخواه ضعیفان و پشتیبان ناتوانان و دادرسِ ستمدیدگان نموده‌اند. در کنه کردار آنان - از هر گروهی که باشند - این چنین مواد خطرناکی پوشیده است که بنیاد جامعه را متزلزل کرده است - و دستاورد کوشش‌ها و رنج‌های آن را بر باد خواهد داد. به سخن دیگر، گفته‌ها و دیده‌های مادّیگرایان پوشیده‌های شریف قلبی را نابود خواهد کرد و از تصوّرات و تفکّرات آنان روان‌های ما زهر آگین خواهند شد. در نظام اجتماعی که آنان تجربه کرده بودند پیاپی فساد و تباهی پیدا شده بود و همچنان آن تباهی خواهد پایید.

از دیدگاه سیّدجمال الدین پابرجایی و پیشرفت نژاد انسان و نیز خوشبختی،

کامیابی و شادمانی او تنها به دین بستگی دارد و بس. او گفته است که دین سرچشمه‌ی شادی‌های انسان و کالبد ملّت‌هاست. تمدّن حقیقی آن است که بنیاد آن بر پایه‌ی دین، دانش و اخلاق باشد نه پیشرفت‌های مادی و نمودی مانند ساختن شهرهای بسیار بزرگ، مال اندوزی و یا ساختن و تکمیل ابزارهای ویرانگر (جنگی). گذشته از آن، ایشان جامعه اسلامی را که مدار و حرکت آن بر محبّت، عقل و آزادی است بر اشتراکیّت و مادّی‌گرایی که اساس آن بر محور نفرت، غرض‌ها و ستم است ترجیح داده‌اند.

بی‌گمان، سیّدجمال الدین یک مسلمان روشن فکر یا خرد پسند بود. او از همه‌ی فرقه‌های اسلامی خواست تا اصول عقلی را که از برجستگی‌های خوب اسلام است، برگزینند. او می‌گوید: «... در میان همه‌ی ادیان تنها دین اسلام است که در پرتو استدلال هم می‌تواند بر حق بودن خود را اثبات کند[1].

سیّدجمال الدّین برخلاف عقاید جبری، از عقیده‌ی معتزله درباره‌ی سرنوشت یا آزادی عمل پشتیبانی کرده است. عقیده‌ی جبر را غربی‌ها به مسلمانان پیوند داده‌اند. به باور افغانی، میان عقیده‌ی قضا و قدر و جبر، در اسلام، اختلاف فراوانی وجود دارد.

اعتقاد انسان به قضا و قدر آزادی انسان را در پی دارد؛ در نیروی اخلاق پیشرفت حاصل می‌شود و در انسان، پایداری و شکیبایی و استقامت و بردباری نیرو می‌گیرد. در حالی که به وارونه‌ی آن ،جبر چنان بدعتی است که گذشته از آن گونه‌ای بدگمانی داشتن و، رواج آرمان‌های سیاسی نیز در آن مطرح است.[2]

سیّدجمال الدّین پرچم‌دار جنبش اتّحاد جهان اسلام بود که به وسیله‌ی دانشمندان و نویسندگان مغرب زمین [بیشتر از روی نکوهش] «پان اسلامیسم» نامیده شده است.

---

۱. گذشته از استدلال، ایمان به غیب هم اهمیّت دارد ولی برای استدلالیان هم برهان و دلیل وجود دارد. در سخن اقبال اگر بحث‌های دانش درونی (ایمان به غیب) و دانش استدلالی (عقل) در نظر می‌آوریم، همین درجه بندی عشق و عقل و ویژگی‌های شخص آن پیش چشم‌مان نمودار می‌شود.

۲. همین نکته هم در تصورات اقبال بود. نگاه کنید به مقاله‌های او درباره‌ی تصوف (مقالات اقبال) و نیز به احیای فکر دینی در اسلام.

هدف از این جنبش، گردآوری همه‌ی حکومت‌ها زیر چتریک خلافت همبسته و شکل یافته بود تا از چنگ نفوذ بیگانگان رهایی یابند. سید جمال در **عروة الوثقی** زیر نام «اتّحاد اسلامی» نوشته است:

روزگاری جهان اسلام زیر چتریک حکومت یک پارچه‌ی پرشکوه و متحدّ بود، چنان که دستاورد و بازدهی دانش و فلسفه و برتری‌های آن برای همگی مسلمانان جهان تا امروز مایه‌ی بالیدن است. بر مسلمانان است که در همه‌ی سرزمین‌های خود که گاهی نیز اسلامی مانده است برای استقلال و برپایی حکومت اسلامی با هم یکی شوند و کوشش کنند. مسلمانان به هیچ رو نباید با آن قدرت‌هایی که برای برپایی نفوذ و اقتدار خود در کشورهای اسلامی می‌کوشند روشی سازش کارانه برگزینند و تا هنگامی که کشورهای اسلامی، بی‌پشتوانه و شرکت کشورهای بیگانه، کاملاً زیر تسلطّ و نفوذ و توانِ خودشان درنیامده است نباید به آشتی و سازش دست زنند.[1]

اگر بخواهیم در چند جمله جنبش افغانی را معرّفی کنیم می‌توانیم بگوییم: «پیام افغانی برای مسلمانان این بود که به سوی قرآن کریم و سنّت پیامبری بازگشت کنند.

رهایی جهان اسلام درگرو این کار است. «اقبال هم همین دید را داشت. [و به همین جهت است که سرمایه‌دار و کمونیست این پرچم‌دار را مرتجع خوانده‌اند!]

جاویدنامه پس از نگارش **احیای فکر دینی در اسلام** سروده شده است و در آوریل ۱۹۳۱ م تکمیل شده است. این مثنوی فارسی نشانگر هنر و پختگی درک و اندیشه‌ی اقبال است. در این مثنوی اقبال به راهنمایی پیر رومی ـ مولانا جلال الدّین ـ به سیر و سلوک روحانی در عالم افلاک دست یافته است. در این گشت و گذار اقبال باروح‌های پیشینیان دیدار داشته است. در این مورد، هنگامی که پیر و شاگرد به فلک عطارد رسیدند، «رومی» در مقام «اولیاء» سخنانی گفته است و با ارواح پاک سیّدجمال الدّین و سعید حلیم پاشا دیدار کرده است. رومی به طنز «اقبال» را «زنده رود» معرّفی می‌کند.

---

۱. نگاه کنید به، دایرة المعارف اسلام، ترجمه‌ی اردو، جلد ۷، صص ۳۷۸ ـ ۳۷۹.

پس از آشنایی میان اقبال و سیدجمال الدین گفتگوهایی در پیرامون اوضاع موجود و اوضاع ملّت‌های اسلامی آغاز می‌شود. افغانی دربارهٔ اوضاع و احوال موجود مسلمانان از «زنده رود» (اقبال) پرسش‌هایی کرده است. اقبال با اظهار سستی ایمان موجود در ملّت اسلام و بی‌اعتمادی و ناامیدی و شک در قدرت دین مبین اسلام بیاناتی کرد و دربارهٔ آشوب‌های ناسیونالیسم، فئودالیسم و کمونیسم غربی، که در این هنگام گرفتار آنند، سخنانی عنوان داشت. سیّدجمال الدین با طرح نقایص فکر ناسیونالیسم ملّی غربی اظهار می‌دارد که دنیایِ باز و پرافسون و نیرنگ غرب در کوشش و تلاشِ تمرکز یافتن است و با همهٔ اینها این نقایص مردم مشرق (عالم اسلام) را گرفتار نفاق و دشمنی و پراکندگی کرده‌اند. سیّدجمال الدین پس از برشمردن این موردها، که بر اندیشهٔ سرشت ناسیونالیسم و اتحّاد اندیشهٔ دینی جهان انسانی و عالم اسلامی پرتو افکنده است، نمونه‌هایی به دست داده است و آن را تشریح کرده است:

لُرد مغرب آن سراپا مکرو فن — اهلِ دین را داد تعلیم وطن

او به فکر مرکز و تو در نفاق — بگذر از شام و فلسطین و عراق

تو اگر داری تمیز خوب و زشت — دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک — تا ز خود آگاه گردد جانِ پاک!

می‌نگنجد آن که گفت: الله هو — در حدود این نظام چارسو

پَرّ که از خاک و برخیزد ز خاک — حیف اگر در خاک میرد جانِ پاک!

گر چه آدم بردمید از آب و گِل — رنگ و نم چون گُل کشید از آب و گل

حیف اگر در آب و گل غلتد مدام — حیف اگر برتر نپرّد زین مقام!

گفت تن: در شو به خاکِ رهگذر! — گفت: جان: پهنای عالم را نگر!

جان نگنجد در جهات ای هوشمند! — مرد حرّ بیگانه از هر قید و بند

حُر ز خاک تیره آید در خروش — زان که از بازان نیاید کار موش!

آن کفِ خاکی که نامیدی وطن — این که گویی مصر و ایران و یمن

بـا وطـن اهـل وطـن را نسـبتی است — زان کـه از خـاکش طـلوع مـلّتی است
انـدرین نسـبت اگـر داری نـظر — نکـته‌ای بـینی ز مـو بـاریک‌تر
گـر چـه از مشـرق بـرآیـد آفـتاب — بـا تـجلّی‌های شـوخ و بـی‌حجاب
در تب و تـاب است از سـوز درون — تـا ز قـید شرق و غـرب آیـد بـرون
بـر دمـد از مشـرقِ خـود جـلوه مست — تـا هـمه آفـاق را آرد بـه دست
فطرتش از مشرق و مـغرب بـری است — گر چه او از روی نسبت خـاوری‌است![1]

آن گاه افغانی فتنه‌های کمونیسم و فئودالیسم را بررسی می‌کند و دربـاره‌ی کـارل مارکس بنیادگذار یهودی کمونیسم نو، می‌گوید که در لابه‌لای این نظریّه‌ی باطل چند حقیقت اقتصادی هم وجود دارد «قلب او مؤمن، دماغش کافر است»؛ به همین جهت است که مارکس (معنویّت) را گم کرده است و جانِ پاک را در جستجوی شکم (نان) یافته است. بنیاد و پایه‌ی تساوی دینی (کمونیسم) این پیامبرِ باطل (حـق نـاشناس) برمدار شکم است، حال آن که اصل سرچشمه‌ی برادری و برابری دل (تقوا و بی‌نیازی دل مؤمن) است. فئودالیسم و استعمار شهد هر برگ و گل را مـی‌مکد، تـنش فـربه و سینه‌اش بی‌نور است. سیّد جمال آشوب‌های کمونیسم و فئودالیسم را خـدانشـناسی (ملحدانه) و آدم فریب دانسته است که از فئودالیته‌ی انسان‌ها باج و خراج بـه دست می‌آورد. کمونیسم به وسیله‌ی قیام (به گونه‌ای به فـریب و دروغ نـام داده است) در کشورها دو دستگی و در انسان‌ها تباهی آفریده است. در میان آن دو سنگ، شیشه‌ی دل آدم خُرد و شکسته شده است. این دو فتنه تن را روشن کرده است ولی «خود» (ego) را تاریک ساخته است:

صـاحب سرمایه از نسـل خـلیل — یـعنی آن پـیغمبر بـی جـبرئیل
زان که حق در باطل او مضمر است — قلب او مؤمن دمـاغش کـافر است

---

۱. اقبال، جاویدنامه، فلک عطارد.

غـربیان گـم کـرده‌انـد افـلاک را　　　در شکـم جـویند جـانِ پـاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پـاک　　　جز به تـن کـاری نـدارد اشـتراک
دیـن آن پـیغمبر حـق نـاشناس　　　بـر مسـاوات شکـم دارد اسـاس
تا اخـوّت را مـقام انـدر دل است　　　بیخ او در دل نه در آب و گل است

هم مـلوکیّت بـدن را فـربهی است
سینه‌ی بی نور او از دل تهی است

مـثل زنـبوری کـه بـر گـل می‌چرد　　　بـرگ را بگـذارد و شـهدش بـرد
شاخ و برگ و رنگ و بـوی گـل همان　　　بـر جـمالش نـاله‌ی بـلبل هـمان
از طـلسم و رنگ و بـوی او گـذر　　　تـرک صـورت گـوی و در مـعنا نگـر

مرگ باطن گر چـه دیـدن مشکـل است
گُل مخوان او را کـه در مـعنا گِـل است

هـر دو را جـان نـاصبور و نـاشکیب　　　هـر دو یـزدان نـاشناس، آدم فـریب!
زنـدگی ایـن را خـروج، آن را خـراج　　　در مـیان ایـن دو سـنگ آدم ز جـاج!
این بـه عـلم و دیـن و فـن آرد شکست　　　آن بـرد جـان را ز تـن، نـان را ز دست
غـرق دیـدم هـر دو را در آب و گـل　　　هـر دو را تـن روشـن و تـاریک دل!

زنـدگانی سـوختن بـا سـاختن
در گِـلی تـخمِ دلی انـداختن![1]

پس از این گفت و شنود، سعید پاشا دوگانگی اندیشه ودید شرق و غرب را آشکار ساخته است و اقوام ترک را به قرآن‌شناسی دعوت کرده است. در این مررد، «زنده رود» (اقبال) از سیّد جمال درباره‌ی جهان قرآن پرسش‌هایی کرده است. سیّد جمال با روشن ساختن «محکمات» عالم قرآنی زیر نام خلافت آدم، حکومت الهی (زمین از آنِ

---

۱. اقبال، جاویدنامه، فلک عطارد.

خداست) و حکمت، خیر فراوان است، تعلیمات بنیادین و ریشگی آبادانی و ساختن در قرآن کریم را تابناک ساخته است. «زنده رود» با شنیدن رهنمودهای خردمندانه درباره‌ی «مُحکمات» قرآنی سراپا پرسش می‌شود و می‌پرسد که: این آموزش‌های قرآنی که تا این اندازه برای خلق سودمند است چرا تاکنون در پسِ پرده و پوشش پنهان مانده است و چرا به میدان نیامده است؟

سعید پاشا در پاسخ در پیرامون انگیزه‌های انحطاط امّت اسلامی از رفتار علمای متعصّب و خشکه مقدّس با تلخی انتقاد می‌کند و مسلمانان را به بررسی و اندیشیدن درباره‌ی آموزه‌ها و آموزش‌های قرآن و دریافت روشنایی و تابندگی از «اسوه‌ی حسنه» [= حضرت محمد(ص)] سفارش می‌فرماید. افغانی در واپسین دیدار پیامی به ملّت روسیّه داده است که در آن گوشه‌های اقتصادی و آموزش‌های قرآن را تفسیر کرده است و برتری اسلام بر کمونیسم را به اثبات رسانده است تا مگر روسیّه از روش خود چشم بپوشد و به سوی حقیقت گام بردارد و به راهی گام نهد که جز آن راه در تکمیل هدف‌های خود ناکام خواهد ماند و به نام کمونیسم خود یک قدرت سرمایه داری به وجود خواهد آمد (و سرانجام این نظام اشتراکی به همین‌جا هم کشید.)

اقبال در **جاوید نامه** بر نظریّه‌ی کمونیسم و فئودالیسم و ناسیونالیسم یا «تک زبانی» خُرده گرفته است و آن شیوه‌ی ملحدانه و مادّی گرایانه را گذرگاه ویرانگر نژاد انسانی نمایانده است و برتری قسط اقتصادی و اسلامی را آشکار کرده است. اگر کتاب **احیای فکر دینی در اسلام** را بخوانیم نیک به این مطلب و نیز از پیوندهای فکری اقبال با سیّد جمال آگاهی خواهیم یافت.

- ۹ -

پیمان سعدآباد که در واپسین سال‌های حیات اقبال چهره بست امروز رویدادی عادی و پیش پا افتاده می‌نماید، ولی در پیشبرد آرمان‌های اقبال و افغانی در آن روز

گامی بزرگ بود. اقبال یک سال پیش از این پیمان، به جای جوامع قومی در قالب جامعه‌ی ملّت‌های شرق، این آرزو را بیان داشته بود:

تـهران هـو گـرعالم مشـرق کـاجنیوا　　　شاید کرهٔ ارضی‌کی تقدیر بـدل جـائی

«اگر تهران، ژنو جهان خاور زمین شود　　　شاید که سرنوشت زمین دگرگون شود»

در آن روز تنها چند کشور اسلامی، مستقل مانده بود. پیمان مشترک ایران، ترکیه، عراق و افغانستان یک پیمان فرهنگی بود، با همه‌ی اینها، در این دوران تاریک، اخگری می‌توانست امید بخش به شمار آید. اقبال از تجدّد پسندی بیش از اندازه‌ی رهبران ایران و ترکیه‌ی نوین بسیار گله‌مند و اندوهگین بود و آن را خود فریبی نامیده بود:

نه مصطفیٰ نه رضاشاه‌مین نمود اس تهی　　　که روح شرق بدن کی تلاش مین‌هی‌ابهی

«اکنون روح شرق در جستجوی چیزی است که نه مصطفا [کمال پاشا] و نه رضا شاه [پهلوی] آن را از خود نشان داده‌اند».

جمال الدین همیشه از فئودال هم گله‌مند بود، چرا که در رقابت با روح اسلام، آزاد اندیش مطرح شد، ولی سیّد برابر آزمون‌های تلخِ ذاتی خود سرانجام مخالف سرسخت فئودالیسم شده بود.

در آغاز این گفتار از خویشاوندی پیکرهای خاکی اقبال و سیّدجمال یاد کردیم و عنوان کردیم که از رویدادهای روزگار این بود که جهان در دریای خونِ جنگ جهانی دوم شناور شده بود و در تیر رس تند بادهای آهن و آتش قرار گرفته بود. در همین سرزمین (پاکستان) مسلمانان در اسارت بودند و به هنگام جنگ، به دنبال زوال قدرت‌های سرمایه داری و شکست نیروهای فاشیستی در آسیا و آفریقا اندکی از کشورهای اسلامی از آزادی برخوردار بودند و تا امروز هم این مصداق ادامه دارد. این، تعبیر خواب‌های سیّدجمال و اقبال است. نیاز به گفتن ندارد که اهمّیّت جهان اسلام در پیش ملّت‌های گیتی، پا به پای آزادی کشورهای اسلامی، به لحاظ ذخیره‌های کانی و

معدنی به ویژه نفت برجستگی یافته است؛ اگر چه کشورهای نو استقلال یافته با دشواری‌های بی‌شماری دست به گریبانند. موضوع کشمیر و فلسطین گذشته از بعد جهانی داشتن، از دیدگاه جهان اسلام نیز مسأله‌ای است ویژه و برجسته. امروز همبستگی جهان اسلام و احیای دین تنها ذهنی نیست بلکه ریشه در واقعیّت‌ها دارد. به انگیزه‌ی رویداد «بیت المقدس» (۱۹۶۹ م) بود که سران کشورهای اسلامی در کنفرانس رباط گرد آمدند و سنگ‌بنای همبستگی جهان اسلام را پی افکندند که تا امروز کار ساختن آن هنوز ادامه دارد. این ساختمان از آجر و سنگ است و بی‌گمان از روزگار پیمان سعدآباد دل و جان آن پیشرفت کرده است و بی‌گمان روان‌های سیّدجمال و اقبال امروز در عالم ملکوت شادمان خواهند شد. با همه‌ی اینها، این نخستین پلکان همبستگی است. هنوز هم به پیدایی «محکمات» قرآن چشم دوخته‌ایم، تکمیل هستی دوم اسلام بی‌پیدایی و آشکاری محکمات قرآنی بی نتیجه خواهد ماند. برای رهایی جهان انسانی همان اندازه بر پایی آیین [حضرت] مصطفا [ص] ضروری است که ایثار قربانیان بی‌شماری از میان مسلمانان جهان برای به ثمر رسیدن این آرمان ضروری است. و برای رسیدن به این هدف، پیام سیّد جمال و اقبال امروز هم برای ما می‌تواند چراغی فرا راه باشد.

اقبال در زبان تازی

دکتر عمر فَرّوخ*

با نگاهی به برگه‌های کتاب در دانشگاه آمریکایی بیروت، نتوانستم نشان از کتاب و نگاشته‌ای درباره‌ی اقبال (م: ۱۹۳۸ م / ۱۳۵۷ هـ) به زبان تازی پیدا کنم که پیش از ۱۹۵۰ م / ۱۳۶۹ هـ باشد. نخستین آگاهی جدّی من درباره‌ی اقبال به سال ۱۹۳۶ م / ۱۳۵۵ هـ بود که داشتم دوره‌ی کارشناسی ارشد خود را در کشور آلمان می‌گذراندم، استاد گهایمرات ژوزف هل (Geheimrat Joseph Hell م: ۱۹۵۰ م)[1] ستایشگر اقبال بود.

سخنان پشت سر هم او از اقبال، هنگامی که عصرهای تابستان در میانه‌ی دو نیم سالی که در دانشگاه اِرْلنگن (Erlangen) با هم قدم می‌زدیم، اثر ژرفی بر من نهاد.

---

*. استاد زبان و ادبیات تازی و فرهنگ و تمدّن اسلامی در دانشگاه‌های کشورهای عربی.

۱. گهایمرات جوزف هِل (۱۸۷۵ ـ ۱۹۵۰ م)، خاورشناس آلمانی و پژوهشگر در رشته‌ی زبان‌های مشرقی و فرهنگ اسلامی، ستایشگر اقبال بود و دلبستگی ویژه‌ای به پیام مشرق او داشت. به یاد دارم که هل پیام مشرق را به آلمانی ترجمه کرد. اقبال می‌خواست. پیام مشرق پاسخی باشد به دیوان غربی ـ شرقی (West - ostlicher). گوته در دیوان خود اندیشه‌هایی از شاعران ایرانی وام گرفته است. اقبال به پاس گوته پیام مشرق را سرود.

نخستین کتابی که به تازی دربارهی اقبال چاپ شد **الفلسفة و الثقافة الاسلامية للاقبال في الهند و الباكستان** نگاشتهی حسن اعظمی پاکستانی و صاوی علی شعلان مصری بود که در قاهره به سال ۱۹۵۰ م چاپ شد. همین نویسندگان کتاب دیگری دربارهی فلسفهی زندگی و مرگ اقبال به زبان اردو و تازی به سال ۱۹۶۱ م در کراچی نگاشتند.

ولی نخستین کسی که در میان روشنفکران و تحصیل کردگان جهان عرب نام اقبال را بر سر زبانها انداخت، دکتر محمود حسن از کراچی بود با پایه گذاری «روز اقبال» در سوریه، لبنان و شاید اردن. دکتر محمود حسن به عنوان هیأت پاکستانی ناظر در سومین همایش یونسکو به بیروت آمد. چندی بعد او در سمت وزیر مختار لبنان، سوریه و اردن به بیروت آمد. او «روزهای اقبال» را در این گوشه از جهان برپا کرد. من در برخی از آن نشستها در بیروت و دمشق شرکت جستم. در این جایگاه نیستم تا دربارهی کوششهای سیاسی آقای دکتر حسن داوری کنم، ولی میدانم که تکاپوهای فرهنگی بالایی داشت و حلقهی دوستان روشنفکر او ـ دوستان پاکستان ـ بیگمان گسترده بود.

پس از آن که در فوریهی ۱۹۵۱ م / ۱۳۷۰ ه به دومین کنفرانس اسلامی در کراچی پیوستم، کتاب کوچکی نوشتم به نام **پاکستان کشوری که زنده خواهد بود** که در آوریل ۱۹۵۱ نشر یافت. در این کتاب به یاد اقبال ستایش خوبی انجام گرفت. خوانندهی مسلمان مشتاق است تا هر چه بیشتر بتواند دربارهی برپایی دولت اسلامی جدید (پاکستان) بداند. به یاد دارم که چند ماه بعد، دکتر محمود حسن چند نسخه از این کتاب را میخواست. ناشر به سختی توانست دویست جلد از ماندهی کتاب را از کتاب فروشیهای گوناگون گردآورد.

در سال ۱۹۵۱ م / ۱۳۷۰ ه دفتری از شعرهای اقبال (دیوان) به نام **گهرهایی از اقبال؛ شاعر و فیلسوف اسلام** به دست دوشیزه امیره نور الدّین داوود به تازی ترجمه شد و در بغداد به چاپ رسید.در همان سال عبدالحمن علیّ الحسینی در قاهره کتابی نشر داد به نام **دکتر محمد اقبال: شاعر اسلام**.

دکتر عبدالوهّاب عزّام، نویسنده‌ی نامبردار مصری که زبان فارسی را خوب می‌دانست، درباره‌ی نبوغ اقبال حقّ سخن را ادا کرد. او **اسرار خودی، رموز بی‌خودی**[1] ، و **پیام مشرق** را به زبان تازی درآورد. این ترجمه‌ها در قاهره تاریخ نشر ندارد، ولی شاید در ۱۹۵۶ م بود. عزّام کتابی فشرده، ولی جامع درباره‌ی اقبال به نام **محمد اقبال: حیاته، فلسفته و شعره** نگاشت. دو چاپ از این کتاب در قاهره به سال‌های ۱۹۵۴ و ۱۹۶۰ و دو چاپ در بیروت (چاپ دوم ۱۹۷۲ م) انجام گرفت.

ناشر بیروتی کتاب بالا قول داد تا درباره‌ی آثار ترجمه شده‌ی اقبال به تازی، که بیشترینه‌اشان درباره‌ی اقبال است، کتاب خانه‌ی کاملی فراهم آورد.

بی‌گمان، سرشناسی اقبال به خاطر آفرینش گری شعری اوست، با درک عارفانه در کنار اندیشه‌ی میانه‌رو او که کمتر به فلسفه و تخیّل آمیخته است. ما باید به شش سخنرانی اقبال درباره‌ی **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام**، دست کم در پیوند با خواننده‌ی عرب به عنوان یک کتاب بنیادین، که به سیمای کاربردی زندگی می‌پردازد، توجّه نشان دهیم. این کتاب به دست اندیشه‌مند و ادیب سرشناس مصری، عبّاس محمود العقّاد (۱۸۸۹ ـ ۱۹۶۴ م) با همکاری عبدالعزیز المراغی به تازی درآمد. دکتر مهدی علاّم، ویرایش تازه و بازبینی شده‌ی این ترجمه را در قاهره به سال ۱۹۵۵م نشر داد.

کارمایه‌ی کتاب **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** را می‌توان در فلسفه‌ی سیاسی و بیشتر شعر اقبال به عنوان موضوعی فلسفی رده بندی کرد. ولی تا چه اندازه می‌توانیم حق داشته باشیم اقبال را همچون یک فیلسوف بنامیم؟ پیش از هر چیز، نام «فلسفه» عنوانی افتخاری نیست. ما در روزگار علم زندگی می‌کنیم: علوم دقیقه. بی گمان، اقبال یک اندیشه‌مند است و آنهم اندیشه‌مندی ژرف اندیش. با این همه، اقبال به سانِ

---

۱. دیوان الاسرار و الرموز ترجمه‌ی دکتر عبدالوهّاب عزّام به سال ۱۹۵۵ به وسیله‌ی دارالمعارف قاهره نشر یافت ـ مترجم.

افلاطون، ارسطو، ابن رشد یا کانت فیلسوف نیست؛ خودش هم چنین ادّعایی ندارد که همانند یکی از آنان است. اقبال می‌پذیرد که اندیشه‌هایش را از صوفیان یا عارفان مسلمان فراهم می‌آورد. اقبال می‌گوید: «من اندیشه‌های نو را در جامه‌ی کهنه بیان نمی‌کنم، بلکه اندیشه‌های کهنه‌تر را در پرتو اندیشه‌ی نوین شرح می‌دهم.»

همچنان کتاب‌های دیگری از اقبال یا درباره‌ی او به چاپ رسید. کتاب ابوالحسن علیّ الحسن با نام **شگفتی‌های اقبال** در دمشق به سال ۱۹۶۰ م از چاپ بیرون آمد. حامد ماجد کتابی زیر عنوان **اقبال، شاعر فلسفی و انسان**، با دیباچه‌ای از دکتر یوسف عزّالدین در نجف (عراق) به سال ۱۹۶۳ م نشر داد.

در سال‌های پایانی ۱۹۷۱ م دومین نشر کتاب دکتر نجیب الکلافی به نام **اقبال؛ شاعر انقلابی** در بیروت از چاپ بیرون آمد.

من ادّعا نمی‌کنم که همگی کتاب‌ها و رساله‌هایی راکه در جهان عرب درباره‌ی اقبال از چاپ بیرون آمده است دیده‌ام. نه چنین ادّعایی دارم و نه منظورم این است که «روز اقبال» با ترک محمود حسن از بیروت، ایستایی گرفت. خود من در جشن «روز اقبال» در بن غازی (لیبی) به سال ۱۹۶۰ م شرکت کردم.

اقبال در کشورهای عرب همچون قهرمان اسلام و آرمان‌های اسلامی با خوشامد گویی مسلمانانی که اندیشه‌هایش را الگوی زندگی اشان قرار داده‌اند. رو به روست همین گونه نامسلمانانی که می‌کوشیدند از شیوه و روش اقبال جلوگیری کنند، به اقبال همچون یک قهرمان می‌نگریسته‌اند. این که چه اندازه از شعر اقبال در قالب‌های عربی‌اش ارج‌گزاری شده است چندان اهمّیتی ندارد. جان‌مایه و روح شعرهای اقبال در مسلمانان جنب و جوش فراوانی برانگیخته است. مسلمانان سال‌هاست که این سرود را می‌خوانند:

ما که از قیدِ وطن بیگانه‌ایم	**چون نگه نورِ دو چشمیم و یکیم**
ازحجاز و چین وایرانیم ما	**شبنم یک صبح خندانیم ما**

مستِ چشـمِ ساقی بـطحاستیم　　　در جهان مثلِ می و مـیناستیم[1]

ترجمه‌ی شاهکارهای ادبی به زبان دیگر کار آسانی نیست. هنگامی که کسی **فاوست** گوته را ترجمه می‌کند در واقع **فاوست** دیگری ـ فاوست مترجم ـ را عرضه می‌دارد. گوته واپسین بخش **فاوست** را در بستر مرگ و در سنّ هشتاد و سه سالگی به انجام رسانید.

یک مردجوان، هر چند آلمانی هم شده باشد، ممکن است در ترجمه فاوست خودش را ارایه دهد نه **فاوست** گوته را!

شعرهای اقبال هم از این قاعده‌ی کلّی مستثنا نیست. این را بدان آوردم که بدانید آنچه خلق‌های مسلمان دربند بیگانه را به کارهای اقبال دلبسته ساخت همانا مایه و محتوای شعر او بود نه خود شعر و شاعری‌اش.

یک مقایسه

چنین می‌نماید که پیش از جدا شدن پاکستان از هند، هیچ کتابی درباره‌ی افبال یا به خامه‌ی او در زبان تازی نشر نیافت. در مقایسه می‌توانیم بگوییم که یک کتاب درباره‌ی گاندی (کشته شده در ۱۹۴۸ م) به قلم ادیب فرانسوی رومن رولان به دست نویسنده‌ی نامبردار عرب عمر فاخوری (م: ۱۹۴۶ م) به تازی ترجمه شد و در سال‌های آغازین ۱۹۲۴ م در بیروت نشر یافت.

تاگور (م: ۱۹۴۱ م) کامرواتر بود. سه کتاب از او به تازی درآمد: **وطن و جهان** به دست تانیوس عبده (م: ۱۹۲۶ م) در سال ۱۹۲۵ م در قاهره؛ **چشم‌ها** با ترجمه‌ی انیس الرّاسی در ۱۹۲۶ م در سائوپائولو (برزیل) و **تبهکاران و داستان‌ها** با ترجمه‌ی اسماعیل مظهر در قاهره به سال ۱۹۲۸ نشر یافت.

---

[1] اقبال، اسرار خودی.

پس از جدایی پاکستان و هند در سال ۱۹۴۷ م کتاب‌های فراوانی درباره‌ی گاندی و تاگور نشر یافت. این یک معمّا نبود. کشورهای عرب مرکزِ گونه‌گون سیماهای استثمار قرار داشت و در نتیجه، موضوع کشمکش قدرت‌های بزرگ، ملیّت‌های بسیار، اندیشه‌های رنگارنگ و نیز هواداران گروه‌های فرهنگی، دینی و سیاسی فراوان بود. گسترش شهرت و اندیشه‌های اقبال در جهان عرب برای همه‌ی این گروه‌ها یک رقابت بود. نگاشته‌ها و کارهای فراوانی از گاندی و تاگور و درباره‌ی این دو به زبان تازی نشر یافت، ولی در برابر آنهمه تأثیر و نفوذی که اقبال با تأکید بر ویژگی‌های اسلامی در کشورهای عرب برجا گذاشت، ناچیز بود.

هیچ مسیحی اقبال را نستود، زیرا اقبال گرایش اسلامی داشت. گرایش و رویکرد مسیحیّت به گاندی و تاگور هند و در اصل، به انگیزه‌ی رویارویی بنیادین با اسلام بود. به وارونه‌ی آن، مسلمانان به چاپ، نشر و پخش نگاشته‌هایی به خامه و درباره‌ی گاندی و تاگور دست یازیدند. به هر رو، نباید جنبه‌ی سوداگری مسأله را نیز از چشم دور داشت.

منافع بیگانه در پشتیبانی از یک رویکرد در برابر گرایش و رویکرد دیگر، نقش بازی می‌کرد.

بر روی هم، انتشارات ضدّ اسلامی در جهان عرب با دست و دل بازی تشویق می‌شود. امروز هم اقبال و هم گاندی و تاگور از یک رشته خواندن متداول برخوردارند، ولی اقبال اثر خود را بر روشنفکران مسلمان برجا نهاده است. گاندی و تاگور نتوانستند به اندیشه‌ی مسیحی راه یابند. کمال جنبلاط، پیرو فرقه‌ی «دروز» اسلام یک استثنا بود.

او به اصول اخلاقی خلق‌های شرق دور به ویژه چین و هند گرایش داشت. کمال جنبلاط در ۱۹۷۷ م شاید به دلایل سیاسی به هنگام دعوای شخصی در دادگاه غیر نظامی / مذهبی ترور شد.

یک نظریّه

روز اقبال بسیار سودمند است و در استواری پیوندهای کشورهای مسلمان بسیار کارگر خواهد افتاد؛ همان‌گونه که برگزاری روزهای دیگری از این دست چنین خواهد بود.

به هر رو، فرهنگ برگردن ما حقّی دارد، آنهم حقّی قانونی و استوار. شاید در یک کانون علمی بتوانیم صدها پزشک، حقوق دان و مهندس دانش آموخته بسازیم، ولی هرکدام از این کانون‌ها و بنیادها یک یا دو سده وقت نیاز دارد. تا بتواند یک غـالب دهلوی، یا یک اقبال لاهوری به جامعه تحویل دهد.

ابلیس در شعر اقبال لاهوری*

دکتر آنه‌ماری شیمل

شیطان یکی از گیراترین سیماها در نگاشته‌های اقبال است؛ ابلیس در شعری مشهور از سروده‌ی بال جبراییل [به اردو] به خود می‌بالد که «خاری است در خلیدن به قلب خدا».

شیطان پیوسته درآیین و سنّت اسلامی نقش برجسته‌ای بازی کرده است. به گواهی قرآن مجید[1]، او از سجده‌ی آدم سرپیچید و بدین گونه، به دست خداوند رانده شد. از سوی دیگر، اندیشه‌ها و بینش صوفیانه را می‌بینیم که شاید حلّاج (م: ۳۰۹ هـ. ق. ۹۹۲ / م) شالوده‌ی آن را ریخته است.

برابر این بینش، ابلیس عاشقِ بزرگ خداوند می‌شود تا در عشق ازلی‌اش به پروردگار و تسلیم کاملش به مشیّت و اراده‌ی او با کس دیگری انباز گردد. پژواک‌های این گرایش را می‌توان در سروده‌های سنایی (م: ۵۲۵ / ۱۱۳۱) و سخنان احمد غزّالی

---

*. سخنرانی خانم دکتر آنه ماری شیمل به مناسبت یکصد مین سال تولّد علّامه اقبال لاهوری در دانشگاه پنجاب پاکستان که در سال ۱۳۵۷ ایراد شده است و با این ویژگی‌ها به چاپ رسیده است.

Dr. Annemarie Schimmel, "Satan in Iqbal's Poetry". *In Iqbal's Centenary Papers*. (Lahore: Punjab University, 1979), vol. 2, pp. 1-4.

۱. واژه‌ی شیطان ۶۹ بار و واژه‌ی ابلیس یازده بار در قرآن مجید آمده است. بنگرید به محمد فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس، للالفاظ القران الکریم، (قاهره: مطبعه‌ی دارالکتب المصریة، ۱۳۶۴ هـ)، صص ۳۸۲ - ۳۸۳ و ۱۳۴ [- مترجم -].

(م: ۵۲۰ / ۱۱۲۶) شنید که از این دو رهگذر به شبه قاره‌ی هند و پاکستان رسیده است. در آنجا، شاعران صوفی مانند سرمد [کاشانی] (اعدام شده در ۱۰۶۸ / ۱۶۶۱) و حتی شاه عبداللّطیف بیتایی (م. ۱۱۶۶ / ۱۷۵۲) [شاعر سِنْدی] از «عاشق عزازیل» (شیطان عاشق راستین است) سخن می‌گوید. بررسی همگانی این دگرگونی‌ها را هم اکنون یکی از دانشجویان دوره‌ی دکترای من در دانشگاه هاروارد، برای روشن سازی زمینه‌ی شیطان‌شناسی اقبال، انجام داده است و در پایان‌نامه‌ی خویش به پژوهش نشسته است.[۱]

در نگاشته‌ها و سروده‌های نویسندگان و شاعران، رشته‌های گوناگونی از گرایش‌های مسیحی،[۲] و اسلامی درباره‌ی اهریمن دربافته‌ای بسیار دلکش و فریبا به هم تافته است.

الکساندر بَوْزانی (A.Bousani)، که مقاله‌ی نیکویی به ایتالیایی در این موضوع پرداخته است[۳]، پنج سیمای رنگارنگ از شیطان اقبال را چنین ترسیم می‌کند: جنبه‌ی آفرینندگی و نوآوری که شاید اقبال آن را از جان میلتون انگلیسی[۴] برگرفته است؛

---

۱. پیتر جی. عون (Peter j.Awn) پایان نامه‌ی دکترای خود را که در سال ۱۹۷۸ برای دانشگاه هاروارد نگاشته است زیر عنوان غمنامه و رستگاری شیطان: ابلیس در روانشناسی صوفی، که با این ویژگی‌ها نشر داده است:
(Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*,Leiden: E.J. Brill, 1983.

خانم دکتر شیمل پیشگفتی بر آن نوشته است. نویسنده از راهنمایی و یاری‌های استادش، دکتر شیمل سپاسگزارش کرده است [مترجم].

۲. دکتر شیمل در پیشگفت خود بر پایان‌نامه‌ی پیتر جی. اون (P.IX) می‌نویسد: «چندین سال پیش و. ا. بیج لیفلا (W.A.Bijlefeld) در نقدی بر کتاب بال جبرایل من نگاشت که روش ترسیم سیمای غم‌انگیز شیطان به دست اقبال او را خیلی بیش از پایگاه مسیحی «عادی» نسبت به شیطان متأثر ساخت [مترجم].

۳. گفتار الکساندر بوزانی زیر عنوان «شیطان در اثر فلسفی / شعری محمّد اقبال» با این ویژگی‌ها چاپ شده است:
Alexander Bausani, "Satananell'operafilosofico-poeticadiMuhammad Iqbal", *Rivista degli stud: Orientali* 30 (1955), pp. 102 [مترجم].

۴. برای آگاهی از بازتاب اندیشه و شعر جان میلتون انگلیسی در مجلّه‌ی مطالعات شرقی در سروده‌های اقبال بنگرید به سیّد عبدالواحد، «اقبال و میلتون: نگرشی سنجشی به سقوط و شخصیّت شیطان در بهشت گمشده‌ی
←

جنبه‌ی یهودی / اسلامی که برابر آن، شیطان یک آفریده و ابزار خداوند است و چنین می‌ماند نظریه‌های معرفتی (گنوستی) ـ مسیحی که در ایران پایه‌گذاری شده است و برابر آن، شیطان نیرویی است مستقل در این جهان؛ نظرّیه‌ای که با برخی از گرایشهای صوفیانه در شرق و غرب مشترک است و بر پایه‌ی این بینش، شیطان جلوه و ظهور چهره‌ی جلالِ خداوند است؛ و سرانجام، تجسّم شیطان به عنوان یک سیاست باز و آشکار عملی.[1]

دلبستگی اقبال به شیطان در پایان‌نامه‌ی (دکترای) او [**سیر فلسفه در ایران**] نیز به چشم می‌خورد؛ ولی مهمترین سرچشمه سروده‌ی **جاویدنامه** است. اقبال در **جاویدنامه**، ابلیس را به عنوان یکتاپرستِ ناب نشان می‌دهد که از «آری» خود به یگانگی و یکتایی خداوند در پوشش یک «نه» سخن گفت.[2] این اندیشه‌ها به روشنی به

→

میلتون و شعرهای اقبال، ترجمه‌ی محمّد حسین ساکت، در یادنامه‌ی شادروان استاد محمد تقی شریعتی، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد، سال بیستم، شماره‌ی اول و دوم (بهار و تابستان ۱۳۶۶)، صص ۴۳۷ ـ ۴۶۲.

۱. پایان‌نامه‌ی دکتری اقبال در رشته‌ی فلسفه که به دانشگاه لودویک ماکسی ملیان (Ludwing Maximilian) آلمان ارایه شده است در سال ۱۹۰۸ به نام *The Development of Metaphysics in persia* در لندن به چاپ رسیده است و زیر عنوان سیر فلسفه در اسلام به دست دکتر امیر حسین آریانپور به پارسی در آمده است و با این ویژگی‌ها نشر یافته است: محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه‌ی ا. ح. آریانپور، (تهران: مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، نشر چهارم ۱۳۵۷).

۲.

«کیش ما را این چنین تأسیس نیست	فرقه اندر مذهب ابلیس نیست
در گذشتم از سجود ای بی خبر	ساز کردم ارغنون خیر و شر
از وجود حق مرا مُنکِر مگیر!	دیده بر باطل گشا، ظاهر مگیر!
گر بگویم: نیست، این از ابلهی است	زان که بعد از دید نتوان گفت: نیست
من «بلی» در پرده‌ی «لا» گفته‌ام	گفته‌ی من خوش‌تر از ناگفته‌ام
تا نصیب از درد آدم داشتم	قهرِ یار از بهرِ او نگذاشتم
شعله‌ها از کشتزار من دمید	او ز مجبوری به مختاری رسید
زشتی خود را نمودم آشکار	با تو دادم ذوق ترک و اختیار

←

حلّاج[1] و گزارشگر ایرانی او روزبهان بَقْلی[2] (شیرازی) (م. ۶۰۶ / ۱۲۰۹) باز می‌گردد که کتابش در شبه قاره‌ی هند و پاکستان شناخته شده است. در این‌جا، ابلیس به سانِ عاشقی آشکار می‌شود که یکتایی را نمی‌خواهد، بلکه سوزش فراق و جدایی را برتری می‌دهد، زیرا تنها با ماندن و پاییدن است که آفریدگار پویا و کارا می‌ماند. ابلیس آفریده‌ی بی‌نوا و تهی‌دستی است که میانه‌ی فرمان و خدا و اراده و مشیّتِ «او» فرادست آمده است. او چگونه می‌بایست بداند که خدا به چیزی می‌تواند فرمان دهد که از بنیاد «او» نمی‌خواهد یا برعکس؟ ولی، در چنین برداشتی یک خطر از این پایگاه شیطانی نیز روشن‌تر می‌شود: ابلیس کوته بین است و شوربختی خویش را به کارکردِ سرنوشت (تقدیر) پیوند می‌دهد. بدین سان، او می‌تواند پیشاهنگ کسانی به شمار آید که کردار زشت خود را به سرنوشتِ از پیش نوشته و ازلی‌شان گره می‌زنند و می‌کوشند تا از شرّ مسؤولیّت اخلاقی خود رهایی یابند.

در همان بیت، ابلیس می‌تواند به عنوان نمونه و الگوی حسد و رشک نمودار شود ـ او پس از هزاران سال خدمت به پروردگار به عنوان کامل‌ترین پارسا و چه بسا آموزگار فرشتگان، به آدم که به جانشینی (خلیفه‌ی) خدا برگزیده شده بود و به رده‌ی والاتری

→

تو نجاتی ده مرا از نارِ من!	واکن ای آدم گره از کارِ من!
ای که اندر بند من افتاده‌ای	رخصتِ عصیان به شیطان داده‌ای
در جهان با همّت مردانه زی!	غمگسار من! ز من بیگانه زی!
بی‌نیاز از نیش و نوشِ من گذر	تا نگردد نامه‌ام تاریک‌تر
در جهان، صیّاد با نخجیرهاست	تا تو نخجیری، به کیشم تیرهاست
صاحب پرواز را افتاد نیست	صید اگر زیرک شود صیّاد نیست...»

کلیات اقبال، فارسی، لاهور: اقبال آکادمی پاکستان ۱۹۹۰، صص ۶۰۷ ـ ۶۰۸ (مترجم).

۱. حسین بن منصور الحلّاج، کتاب الطواسین، ویراستِ لویی ماسینیون، (پاریس، ۱۹۱۳، ص ۴۱ ـ [مترجم].

۲. شیخ روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، به تصحیح و مقدّمه فرانسوی از هنری کربن، (تهران: کتابخانه‌ی طهوری، چاپ دوم ۱۳۶۰ ش. / ۱۹۸۱ م.) ۵۰۹ ـ ۵۱۵ ـ مترجم.

راد یافته بود رشک می‌برد[1] چرا؟ چون خود را بهتر از آدم می‌دید و بر آن بود که عنصر آتش او برتر از عنصر آدم ـ خاک ـ است. ابلیس نماینده‌ی «قیاس» چشمی است که

---

۱. مولانا جلال الدّین، فرزانه‌ی بلخ، داستان «معاویه و ابلیس» (مثنوی، دفتر دوم) گفتگوی رمزی شیطان را این گونه هنرمندانه ترسیم می‌کند:

«گفت: ما اوّل فرشته بوده‌ایم — راهِ طاعت را بجان پیموده‌ایم
پیشه‌ی اوّل کجا از دل رود؟ — مِهر اوّل کی ز دل بیرون شود؟
در سفر گر رُوم بینی یا خُتَن — از دل تو کی رود حُبّ الوطن؟
ما هم از مستان این می‌بوده‌ایم — عاشقان درگه وی بوده‌ایم
نافِ ما بر مهرِ او ببریده‌اند — عشق او در جان ما کاریده‌اند...
گر عتابی کرد دریای کرم — بسته کی کردند درهای کرم؟
اصل نقدش، داد و لطف و بخشش است — مهر بر وی چون غباری از غش است
از برای لطف عالم را بساخت — ذرّه‌ها را آفتابِ او نواخت
فُرقت از قهرش اگر آبستن است — بهرِ قدرِ وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال — جان بداند قدر ایّام وصال..
گفت پیغمبر که حق فرموده است: — قصدِ من از خلق، احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند — تا ز شَهدم دست آلودی کنند
نی برای آنک تا سودی کنم — وز برهنه من قبایی بر کَنَم
چند روزی که ز پیشم رانده است — چشم من در روی خویشم مانده است
کز چنان رویی چنین قهر ای عجب! — هر کسی مشغول گشته در سبب
لطفِ سابق را نظاره می‌کنم — هر چه آن حادث دوپاره می‌کنم
هر حسد از دوستی خیزد یقین — که شود با دوست غیری همنشین
هست شرط دوستی غیرت پزی — همچو شرط عطسه گفتن: دیرزی
چونک بر نطعش جُزین بازی نبود — گفت بازی کن چه دانم در فزود
آن یکی بازی که بُد، من باختم — خویشتن را در بلا انداختم
در بلا هم می‌چشم لذّاتِ او — مات اویم، ماتِ اویم، ماتِ او...
خود اگر کفرست و گر ایمان او — دستبافِ حضرت است و آنِ او...
تو ز من با حق چه نالی ای سلیم؟ — تو بنال از شرّ آن نفسِ لئیم
بی گنه لعنت کنی ابلیس را — چون نبینی از خود آن تدلیس را
نیست از ابلیس، از توست ای غوی — که چو رو به سو دُنبه می‌دوی
تو گنه بر من منه کژ مَژ مبین — من زید بیزارم و از حرص و کین
من بدی کردم، پشیمانم هنوز — انتظارم تا شبم آید بروز
متّهم گشتم میان خلق من — فعل خود بر من نهد هر مرد و زن...

(مثنوی، ویراستِ نیکلسن، دفتر دوم، صص ۳۹۱ ـ ۳۹۶) ـ مترجم.

نمی‌تواند اخگر الاهی را در قالب گِل و آب ببیند.[۱]

ابلیس اقبال هنگامی اندوهگین می‌نماید که از ابرهای تیره و تار خود بیرون می‌آید (جاویدنامه، فلک مشتری). این نیز در میراث تصوّف اسلامی گرایش بسیار شناخته شده‌ای است. نیچه، اندیشه‌گر آلمانی هم در شیطان «روح او را که هر چیزی از وی آماده‌ی سقوط است» می‌بیند. شعر اقبال یادآور اندیشه‌ی نیچه است.

در جاویدنامه، ابلیس ادّعا می‌کند که انسان با شور و شیفتگی به فرمان‌های او گوش می‌دهد. با این همه، این وظیفه‌ی انسان است تا بر ضدّ او به پیکار برخیزد و بکوشد که بر او چیره آید.[۲] بدین سان، شیطان نیرویی می‌شود پرتکاپو و تکاپوساز و

۱.

«نوریِ نادان نیم سجده بر آدم برم / او به نهاد است: خاک، من به نژاد: آذرم
می‌تپد از سوز من خونِ رگِ کائنات / من به دو: صرصرم، من به غو: تندرم
رابطه‌ی سالمات، ضابطه‌ی اُمّهات / سوزم و سازی دهم، آتشِ مینا گرم
ساختهٔ خویش را در شکنم ریزریز / تا ز غبار کهن، پیکرم نو آورم
پیکر انجمن ز تو، گردش انجم ز من / جان به جهان اندرم، زندگی مُضمرم
تو به بدن جان دهی، شور به جان من دهم / تو به سکون ره زنی، من به تپش رهبرم
من ز تُنک مایگان گریه نکردم سجود / قاهر بی دوز خم، داور بی محشرم
آدم: خاکی نهاد، دون نظر و کم سواد / زاد در آغوشِ تو، پیرِ شود دربرم»

(کلیات اقبال، پیام مشرق، صص ۲۳۴ ـ ۲۳۵) ـ مترجم.

۲.ای خداوندِ صواب و ناصواب! / من شدم از صحبتِ آدم خراب
هیچ گه از حُکم من سر بر نتافت / چشم از خود بست و خود را درنیافت
خاکش از ذوقِ اِبا بیگانه‌ای / از شرار کبریا بیگانه‌ای
صید خود صیّاد را گوید بگیر / الامان از بنده‌ی فرمان پذیر
از چنین صیدی مرا آزاد کن / طاعت دیروزه‌ی من یاد کن
پست از او آن همّت والای من / وای من، ای وای من، ای وای من!
فطرت او خام و عزم او ضعیف / تاب یک ضربم نیارد این حریف
بنده‌ی صاحب نظر باید مرا / یک حریف پخته‌تر باید مرا
لعبت آب و گِل از من بازگیر / می‌نیاید کودکی از مردِ پیر
ابنِ آدم چیست؟: یک مشتِ خس است / مشتِ خس را یک شرار از من بس است
اندرین عالم اگر جز خس نبود / این قدر آتش مرا دادن چه سود؟

←

برای گسترش این جهان، به گونه‌ای همگانی، و برای انسان، به ویژه، مورد نیاز است. این شیطان است که آدم را از باغ‌های شیرین و از بهشت بسیار کهن به ایـن زنـدگی [خاکی] رهنمون می‌شود. این نکته آشکارا در شعر بزرگ «تسخیر فطرت» و در پیام مشرق اقبال بیان شده است. انسان درباره‌ی این تصویر شیطان، تواند به خوبی بگوید که در اینجا، او یک «گناهکار» است ـ همان‌گونه که درباره‌ی لوسیفر (Lucifer) میلتون (Milton) گفته‌اند که یک «متجاوز» است. با این همه، نمایشگر آرزوها و آرمان‌های ما در برابر رده‌های بالاتر «وجود» است.

همان‌گونه که گوته (Goethe)، شاعر آلمانی، بیان کرده است: شیطان تجلّی لغزش و خطاست، ولی تجلّی خطایی که برای کمال معنوی انسان ضروری است. ازاین دیدگاه، تخیّل شیطان می‌تواند در دو راه گوناگون گسترش یابد: یا او نیروی بـدی و پـلیدی زشتی گزاف و افراطی می‌گردد و یا نماینده‌ی آن هوش و زیرکی کـه انسـان را بـرای چیرگی بر نیروهای آشوبگر یاری می‌رساند. بدین‌گونه، انسان را در برترین هدفش ـ هدف و آرمان سازندگی فردی ـ یاری‌گر است. دوباره نقش ابلیس به عنوان نماینده‌ی هوش و زیرکی دو برابر است: ممکن است قدرتی باشد که گام بـه گـام آشـوب را از غریزه‌های پست بشر بزداید و بسترد. پس، او را به والایی و پیشرفت رهنمون است، با نیروی خِرد خشک و تهی از عشق که با سرش از خود دفاع می‌کند و بـنابرایـن، بـه وسیله‌ی مارِ بزرگ عرضه شده است.

→

شـیشه را بگـداخـتن عـاری بـود	سـنگ را بگـداخـتن کـاری بـود
آن چـنان تـنگ از فـتوحات آمـدم	پـیش تـو بـهر مکـافات آمـدم
مـنکر خـود از تـو مـی‌خواهـم بـده	سـوی آن مـردِ خـدا را هـم بـده
بـنده‌ای بـاید کـه پـیچد گـردنم	لرزه انـدازد نگـاهش در تـنم
آن کـه گـویم: «از حـضور مـن بـرو»	آن کـه پـیش او نـیرزم بـا دو جـو
ای خـدا! یک زنـده مـردِ حـق‌پرست	لذتـی شـاید کـه یـابم در شکست»

(کلیات اقبال، صص ۶۰۹ ـ ۶۱۰). ـ مترجم.

با این همه، اگر شیطان از یک سو، خطرناک است ولی از دیگر سو، هوش و زیرکی دارد و همچنین نمایندهٔ آشوب و نیز نمایندهٔ غریزه‌های رام نشدنی، که بر انسان چیره آید، نام دارد. این سیمای ابلیس، برای صوفیان مسلمان که بر این سخن پیامبر [ص] تکیه دارد که: «اهریمنِ من فرمانبردار من شد» یا «یک مسلمان شده است» (= أسلَمَ شیطانی). آشناترین چهره است. مفهوم این گفته این است که او چنان غریزه‌های پست خود را رام کرده است که آن خواهش‌ها و هوس‌ها ابزارِ سودمندی شدند در پیکار زندگی: شیطان به وسیله‌ی انسان کامل یا چه بسا بیشتر به وسیله‌ی نیروی عشق، که در «مؤمن کامل» آشکار شده است، می‌تواند یاری‌گر انسان شود (همان گونه که مولوی در مثنوی سروده است). برای همین است که ابلیس در جاویدنامه و «تسخیر فطرت» از انسانی می‌خواهد تا براو چیره آید؛ همان‌گونه که ابلیس در نگاشته‌های نیچه و والری (Valery) می‌خواهد تا قربانی انسان کاملی شود تا در عمل نزد او آن سجده‌ای را که در برابر آدمِ جوانِ ناکاملی خام و کمال نیافته از انجامش سر پیچید، به جا آورد.

از دید اقبال، شیطان، به عنوان نیرویی که می‌کوشد انسان را گمراه کند، مدافع رؤیاهای عاشقانه‌ی صوفیانه و شعر افسون‌وار می‌شود: آن صحنه‌ی جاوید نامه که می‌کوشد تا زردشت را از بیرون رفتن باز دارد و پند و اندرز دادن نشانگر این مرحله از نقش اوست.[1] صوفی پشتیبانِ «جهان گریزی» (Weltflucht) و «گوشه‌نشینی» است. از

---

۱. طاسین زردتشت:

«اهریمن»

از تو مخلوقاتِ من نالان چونی	از تو ما را فرّ و دین مانند دی
در جهان خوار و زبونم کرده‌ای	نقش خود رنگین ز خونم کرده‌ای
زنده حق از جلوه سینای توست	مرگِ من اندر یدِ بیضای توست
تکیه بر میثاق یزدان ابلهی است	بر مزارش راه رفتن گمرهی است
جز دعاها نوح تدبیری نداشت	حرف آن بیچاره تأثیری نداشت
شهر را بگذار و در غاری نشین	هم زخیلِ نوریان صحبت گزین
از نگاهم کیمیا کن خاک را	از مناجاتی بسوز افلاک را

←

این رو، لبه‌ی تیز انتظارها و خُرده‌گیریهای اقبال متوجّه تصوّف رو به گسیختگی و ادبیّات منحطّ صوفی است.

دوباره اهریمن در فلک زهره به نام رهبر شادمان و سرمست خدایان کهن، که از درون گورهای خود به دست باستان شناسان اروپایی بیرون آمده‌اند، هویدا می‌شود و پرستش «بَعْل» را در همگی چهره‌هایش پیشنهاد می‌دهد و بدین‌سان، مسلمانان را در باورشان به خدای یکتا تهدید می‌کند.

این حقیقت که اقبال باستان شناسان اروپایی را مسؤول استواری نیروهای اهریمنی در خاورمیانه می‌بیند ما را به واپسین سیمای شیطان‌شناسی راه می‌نماید: شیطان‌شناسی سیاسی. اهریمن خود را در گونه گون چهره‌های اروپایی ـ مردان یا زنان ـ نشان می‌دهد و شاید به بهترین گونه در سیمای پیامبر زنِ آینده در فلک مریخ در جاوید نامه، که تجسّم‌گر حالت بی‌عشقی زنان اروپایی است[1] و در دوشیزه‌ی فرنگی با

→

در کُهستان چون کلیم آواره شو / نیم سوزِ آتش نظّاره شو!

لیکن از پیغمبری باید گذشت / از چنین ملّاگری باید گذشت

کس میان ناکسان، ناکس شود / فطرتش گر شعله باشد، خس شود

تا نبوّت از ولایت کمتر است / عشق را پیغمبری دردِ سر است

خیز و در کاشانه‌ی وحدت نشین! / ترک جلوت گوی و در خلوت نشین!

۱. «احوال دوشیزه‌ی مریخ که دعوی رسالت کرده»:

«در گذشتیم از هزاران کوی و کاخ / بر کنار شهر، میدان فراخ

اندر آن میدان هجوم مرد و زن / در میان، یک زن قدش چون نارون

چهره‌اش روشن، ولی بی نور جان / معنی او بر بیان او گران

حرف او بی‌سوز و چشمش بی نمی / از سرور آرزو نامحرمی

فارغ از جوش جوانی سینه‌اش / کور و صورت‌ناپذیر آیینه‌اش

بی‌خبر از عشق و از آیین عشق / صعوه‌ی رد کرده‌ی شاهین عشق

گفت با آن حکیم نکته‌دان: / «نیست این دوشیزه از مرّیخیان»

ساده و آزاده و بی ریو رنگ / فرز مرز او را بدزدید از فرنگ

پخته در کار نبوّت ساختش / اندرین عالم فرو انداختش

←

«یهودیان اسخریوطی»[1] سخن می‌گوید و به وسیله‌ی او برای فروختن روح مسیح در هر لحظه سرزنش شده است.

اقبال، سیاستمداران روزگار ما را پیامبران شیطان نامیده بود. هنگامی که او هنوز در کمبریج درس می‌خواند، بیش از یک بار در واپسین سروده‌های خویش این تعبیر را به کار گرفت ـ آنجا که نشستِ اهریمنان و دیگر شعرهای فراوانی را می‌بینیم که در برابر آن نیروهای شیطانی است و ابلیس در آنجا می‌کوشد تا مردمان مسلمان را به گونه گون ابزارها و نیرنگ‌ها و ترفندها بفریبد تا آن سیاستمداران اروپایی به جای حکومتِ خداوندِ یکتا حکومت‌های خویش را برپا و استوار سازند.

کسی نمی‌تواند در شعر اقبال ابلیس را به عنوان خردمند، مادّه‌گرا و جبری یا مخالف «آدم» ببیند. چهره‌ی اهریمن از تار و پودهای بسیار تنیده شده است. این تار و پودها از

→

گفت: نازل گشته‌ام از آسمان — دعوت من، دعوت آخر زمان
از مقام مرد و زن دارد سخن — فاش‌تر می‌گوید اسرار بدن
نزد این آخر زمان تقدیر زیست — در زبان ارضیان گویم که چیست

«تذکیر نبیّه مریخ»

ای زنان! ای مادران! ای خواهران! — زیستن تا کی مثالِ دلبران؟
دلبری اندر جهان مظلومی است — دلبری محکومی و محرومی است
درد و گیسو شانه گردانیم ما — مرد را نخجیر خود دانیم ما
مرد، صیّادی به نخجیری کند — گِرد تو گردد که زنجیری کند
خود گدازی‌های او مکر و فریب — درد و داغ آرزو مکر و فریب
گرچه آن کافر حرم سازد تو را — مبتلای درد و غم سازد تو را
همبرِ او بودن: آزار حیات — وصلِ او: زهر و فراغ او: نبات
مار پیجان از خم و پیچش گریز! — زهرهایش را به خون خود مریز!..
خیز و با فطرت بیا اندر ستیز — تا ز پیکار تو حُر گردد کنیز
رَستن از ربطِ دو تن توحید زن — حافظ خود باش و بر مردان مَتَن!

(کلیات اقبال، جاویدنامه، صص ۵۸۲ ـ ۵۸۵) ـ مترجم.

۱. یهودای خریوطی یا یهودای اسخریوطی (تسلیم کننده‌ی مسیح. لقب او مرکّب از دو لفظ عبرانی یعنی «ایش قریوت» یا «خریوت» (مرد فریوت) است که یکی از شهرهای یهودا |اورشلیم| بوده است. بنگرید به هاکس، قاموس کتاب مقدس، بیروت، مطبعه‌ی آمریکایی ۱۹۲۸ ـ ص ۹۷۸) ـ مترجم.

کتاب‌های صوفیان مسلمان، اندیشه‌مندان و شاعران اروپایی یعقوب بوئهمه (Jacob Boehme) یافته شده است و سرانجام، شیطان نمونه الگوی شایسته و درخوری است برای خُرده‌گیری اقبال از زنانِ تهی از عشقِ غربی. با همه‌ی اینها، باید به یاد سپرد که اقبال به باور اسلامی / یهودی / مسیحی پایبند است و هیچ گاه ابلیس را بد مطلق یا دشمن خدا نمی‌بیند؛ بلکه او دشمن بشر است؛ نیرویی که انسان باید با او پیکار کند و شکوفایی و بالندگی یابد. در اینجا، هیچ فرقی نمی‌کند که آیا این نیرو را به عنوان عامل مادینه‌ی تاریک آشوبگری دریابیم که برای خدمت به بشر رام گردد، تا به عنوان انگیزه‌ی نرینه‌ی آشکار عقلِ شب افروز که برای سازندگی فردی انسان ضروری است ـ هر چند می‌تواند به رشد عقلی بیش از حدّ لزوم برسد که سراسر از عشق جداست و نیرویی مستقل گردد. همچنین، می‌توانیم از ابلیس چنین برداشت کنیم که او می‌تواند ما را به سوی رؤیاهای بیهوده، تفسیر صوفیانه [منفی]، گرایش غیر اجتماعی رهزن شود، یا به عنوان پشتیبانِ تمدّنی که از عشق خدایی دور و بر کنار است. در هر کدام از این سیماها، بایستی یک همراه و دوست فراخوانده شود تا بر ابلیس چیره آید و بدین‌گونه، به انسان کامل دگرگونی یابد که نمونه‌ی آن پیامبر اسلام [ص] است.[1]

۱. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه اقبال بنگرید به نگاشته‌های زیر:

1. A Schimmel, *Die Gestalt Satans in Muhammad Iqbals Werk*, Kairo (1963), pp. 124 - 137.

آ. شیمل، چهره‌ی شیطان در آثار محمداقبال، قاهره ۱۹۶۳.

2. Taj. Muhammad Khyal, "Iqbal's Conception of Satan and His Place in Ideal Sociey", in *Iqbal: the Poet of Tomorrow*, ed. Khawaja abdur Rahim (Lahore, The Central Iqbal Commitee, 1968), pp. 221 - 239.

تاج محمدخیال، «مفهوم شیطان و جایگاه او در جامعه‌ی آرمانی از نگاه اقبال»، در خواجه عبدالرّحیم (ویراستار)، اقبال: شاعر فردا.

3. Muhammad Ashraf, *Thus Conferred Satan* (Lahore, The Book House, n.d.)

محمد اشرف، بدین گونه با شیطان رایزنی می‌شود، لاهور، بوک هاوس، (بی تا).

اقبال، شخص و شاعر[1]

دکتر گوهر نوشاهی[*]

شعر اقبال را مادرسه دوره می‌بینیم: دوره‌ی اول از دهه‌ی آخر قرن نوزدهم تا ۱۹۰۵ و دوره‌ی دوم از سال ۱۹۰۸ تا ۱۹۲۵ و دورهٔ سوم از ۱۹۲۵ تا سال ۱۹۳۸. در دوره‌ی اوّل، که اقبال در سبک شعرای قدیم شعر می‌گفت مثل یک شاعر نوخیز است.

در دهه‌ی آخر قرن نوزدهم، اقبال بعد از گرفتن فوق دیپلم از شهر سیالکوت به لاهور آمد. روایت سیّدذکی شاه، اگر صحیح باشد، اقبال امتحان دیپلم را در سال ۱۸۹۳ گذراند. در لاهور در حلقه‌ی بحث ارشد گورکانی، ناظر ناظم حسین و فیض‌الحسین سهارنپوری درآمد که در ادب و شعر خیلی شهره بود. در حلقه‌ی درس این استادان در حدود سال ۱۸۹۰ انجمن اتّحاد به وجود آمد. حکیم احمد شجاع در کتاب **خون‌بهای** خود گفته است که اقبال غزلش را ابتدا در مشاعره‌ی این اساتید گفته است. و این را در مجلس باتی دروازه گفت. در غزل‌های ابتدایی اقبال راجع به این موضوع به‌طور واضح اشاره شده است.

---

۱. برگرفته از کتاب آیینه‌ی کمال، به کوشش محمدحسین ساکت، مشهد، انتشارات هجرت، ۱۳۳۶.

*. استاد پیشین زبان اردو، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (مشهد) و استاد کنونی دانشکده‌ی زبان‌های نوین اسلام‌آباد.

در این زمان، محفل ادبی باتی دروازه، در زندگی تمدّنی و علمی لاهور مقام مرکزی را کسب کرد. ذکر «باتی دروازه»، در یک قطعه‌ی اقبال با ارادت زیادی آمده است. در این قطعه باتی دروازه دارای اهمّیّت است که بعداً از آن بیرون آمده و این موقعیّت نصیب قهوه‌خانه‌ها شد و اهمیّت آن به بازار کشمیری‌ها و بازار کفاشان انتقال یافت. مجلس‌های بازار حکیمان که درباتی دروازه تشکیل می‌شد برای اقبال از زندگی دانشگاهی دارای اهمّیّت بیشتری بود. در اینجا اقبال به ارشد گورکانی، ناظم لکهنوی، فیض‌الحسن سهارنپوری، خان احمد حسین خان، میان شاه دین همایون، چودری خوشی محمدناظم، سر عبدالباقر و غلام بیک نیرنگ معرّفی شد. در این موقع اقبال به طور رسمی شاگردی داغ را اختیار کرد. در شعر این دوره، هنوز اختلاف بین محفل اهل زبان و اهل پنجاب شروع نشده بود.

هر شاعر چه از پنجاب باشد چه از برپی، وارد بودن در علم عروض برایش لازم بود. شاید در این مشاعره‌ها، بعد از شنیدن کلام آغا شاعر بود که اقبال به داغ، ارادت زیادی پیدا کرده است، برای این‌که آغا شاعر، شاگر داغ بود، و شعر آغا شاعر هم مانند شعر داغ بیان شیرین، تعبیرهای لطیف و وزن‌های جالب داشت.

محمد دین فوق هم شاگردی داغ را اختیار کرده بود و در بحث‌های شعری به طور رسمی شریک شده بود و مدّاحان او روز به روز زیادتر می‌شدند، حتا یک آوازه‌خوان مشهور لاهور به نام انوربائی با خواندن اشعار اقبال قلب مردم را به دست آورده بود. در ذکر یک روز هست که اقبال آرزو کرده بود شعر خود را از زبان انوربائی بشنود.

میرزا جلال‌الدین، که روح و روان این محفل بود. بعد از شنیدن این حرف از دهان اقبال، در شب دوم در آن مجلّه، محفل رقص و سرود برپا کرد. من هم در آن محفل بودم وقتی که انوربائی این شعر اقبال را با آواز دلنشین خودش خواند، دیگران که جای خو- دارد، خود اقبال هم تحت تأثیر این آواز به وجد آمد.

اکنون هر ثروتمندی که علاقه‌مند به شعر و سخن بود، این آرزو را داشت که اقبال گاه‌گاهی محفل آنان را زینت دهد و از زبان او شعرش را بشنوند. فقیر افتخارالدّین، که

در سفارت کابل بود و بعد در لاهور مقیم شد، میان نصرالدین خان بهادر برادرزاده‌ی نـوّاب امـام‌الدیـن خـان والی کشـمیر، هـربنس سـینگ را جـای کشـمیر، سـردار جوگندرسینگ وزیر ایالت پیتاله، رئیس نامور لاهور را راجانریندرنات و کـدخدای امرتسر سردار سندرسینگ مجیتیه و میان شمس‌الدین که در رودخانه زندگی می‌کرد و میان نظم‌الدین در این مورد در قدردانی از اقبال از یک‌دیگر سبقت مـی‌گرفتند. ولی محفل‌هایی که در خانه‌ی این مردمان تشکیل می‌شد صددرصد جنبه‌ی ادبی نداشت، بلکه یک نوع مجلسی بود برای تجلیل از اقبال. در آن مجالس، اقبال خـودش شـعر می‌گفت و داد سخن می‌داد. در ضمن اگر از یکی از مدّاحان با تأثیر و کم گویی اقبال به عنوان زینت بیان سخن به میان آید باعث خوشوقتی و سرور می‌گردد. میان محمد شاه دین که خود هم شاعر بود گاه گاهی اقبال را به خانه‌اش دعوت می‌کرد و به کـلام او گوش می‌داد. البته جلوه‌ی مجلس میان محمد شفیع طور دیگر بود؛ وقتی او اقبال را به خانه‌ی خودش دعوت می‌کرد، این دعوت‌ها محدود به شخص اقبال نبود و به ندرت پیدا می‌شد که کسی از دلدادگان علم و ادب در این محفل حضور نداشته باشد.

در شعر ابتدایی اقبال همین رنگ شعر وجود دارد. سبک دهلوی ارشد گورکانی و سبکِ لکهنوی ناظم لکهنوی روی شعر ابتدایی اقبال اثر داشتند. روانی و شیرینی شعر داغ در الفاظ اقبال تأثیر پیدا کرد. روش شعر ابتدایی اقبال کاملاً کلاسیک است. شعرای دور و بر اقبال از جمله غلام بیک نیرنگ وجاهت جنجهانوی و دیگر شعرا هم به نوع کلاسیکی شعر می‌گفتند. اینجا شرح این مطلب هم ضروری است که اقبال در اسلوب شعر از منابع مختلف کمک می‌گرفت. شعر طبیعی و حالی آزاد در او اثر گذاشت. این روش در نزد اقبال یک فضای دلنشین پیدا کرد. علاوه بر این، اقبال به شعر فارسی هم علاقه‌مند بود. این تأثیر باعث شد که اقبال تا آخر عمر شعر فارسی را بـر شـعر اردو ترجیح دهد. شعر فارسی اقبال به مرمر و شعر اردوی اقبال به گل تشبیه می‌شود. اقبال عاشق نظامی است. او تعریف و وصف نظامی را **خمسه‌ی** نظامی این‌گون. ظاهر می‌کند که نظامی آگاهی عمیقی از موسیقی و فنون هنری ایران داشت. نمودار هنر شعر فارسی

در شعر اقبال یک امر بدیهی است. دوستی اقبال با گرامی به همین سبب صمیمی بود. در غزل‌های اقبال سنّت‌های عشق و عاشقی هست و داغ و میر در شعر از این نوع شعرابودند. روابط شمع و پروانه، داستان‌های گل و بلبل در شعر ابتدایی اقبال پیدا می‌شوند. از سال ۱۹۰۱ تا سال ۱۹۰۵ است که اقبال به‌طور رسمی جزء نویسنده‌های مجله‌ی **مخزن** شد. در این زمان، اقبال در بحث‌های ادبی به عنوان اهل زبان شرکت می‌کرد و هم پایه‌ی «خوشی محمدناظر» محسوب می‌شد. این مطلب از یکی از مقالات اقبال ظاهر می‌شود که به عنوان» زبان اردو و پنجاب» در شماره‌ی اکتبر ۱۹۰۳ مجلّه‌ی **مخزن** منتشر شده بود. در این زمان هم مردم اقبال را در شمار کاملین فن به حساب می‌آوردند و اقبال در برابر این کار، شکسته نفسی می‌کرد. دور دوم شعر اقبال از سال ۱۹۰۸ شروع می‌شود. از سال ۱۹۰۵ تا سال ۱۹۰۸ یعنی مدّت سه سال را اقبال در اروپا گذراند. امّا در این زمان هم شعر اقبال به طور مرتّب در مجلّه‌ی **مخزن** چاپ می‌شد. در دوران انقلاب اروپا، اقبال از نظریّات مختلف سیاسی و قومی متأثّر شد.

فلسفه‌ی غرب بر فلسفه‌ی اقبال اثر انداخت، او فلسفه‌ی مشرق و به خصوص فلسفه‌ی اسلامی را با دقّت خواند. حالا خیالات اقبال از احساسات گذشته، وارد میدان فلسفه شد. در شعر ابتدایی اقبال که شامل نظم هستند، در این منظومه‌ها می‌توانیم مهم‌ترین عوامل الهام را نشان بدهیم که در آنها مناظر تصویر طبیعت اهمّیّت خاصی پیدا کرده است. سیّد عابد علی عابد ریشه‌های این نوع شعر را به شعر اقبال تصویر طبیعت این‌قدر تأثیر نمی‌کند که شعر به عنوان یک بیان واقع در اسلوبش موثّر است، بلکه حالا مشاهده‌ی یک چیز، بعد از مشاهده‌ی فکر فلسفی درباره‌ی اشیاء در شعر اقبال پیدا شده است.

بعد از برگشتن از اروپا، اقبال در حمایت و سپس در مخالفت فلسفه‌ی شعری حافظ فریاد زد و نیز پس از برگشتن از اروپا در فلسفه‌ی «رومی» فرو رفت و در فلسفه، وجود و شهود را کشف کرد، مانند شکوه و **جواب شکوه** نظم‌های فناناپذیر سرود، مثل «مسجد قرطبه» و **جاویدنامه** شعر جاودانه به وجود آورد. در این دوره منظره نویسی فنّ اقبال

خیلی در سطح رفیع بنظر می‌آید. خصوصیّت این نوع منظره‌نگاری این است که فنّ کار مناظر فطرت را با جذبات خود و نمودار سلسله‌ی احساسات به کار گرفته است و گاهی هم طوری شده است که مناظر طبیعت افعال انسانی و اعمال و جذبات و احساسات، با این طرح هماهنگ است که به قول سیّدعابد علی عابد، عکس احساسات در چارچوب منظره نویسی دیده می‌شود. در این دوره است که فلسفه‌ی اقبال شکل و صورت به خود گرفته است. فلسفه‌ی خودی اقبال شعرش را صرف تبلیغ نکرده است، بلکه با کشف شعرش، رموز و اسرار فلسفه‌ی خودی را هم بر خواننده وضع کرده است.

این یک دوره است وقتی که اقبال به عنوان یک شاعر مسلّم مورد قبول واقع می‌شود. در این دوره خوانندگان اقبال در سه گروه دیده می‌شوند، گروه اوّل مردمانی که فلسفه‌ی اقبال را یک چیز مهم به حساب نمی‌شمردند و به اقبال هیچ‌کس توجّه خاص نکرده بود. گروه دوم این مردمان، کسانی که فلسفه‌ی اقبال را اصلاً نمی‌فهمیدند و هنگامه‌ی مخالفت بر پا کرده بودند. گروه سوم، پیروان اقبال بودند. این گروه احترام به اقبال را به حدّ پرسش رسانده بودند. نیازمندان لاهور شامل این گروه بودند. فلسفه‌ی بیداری ملّت و جنبش اتّحاد ملّت اسلامی در این دور قسمتی از تجربه‌ی شعر اقبال شد. آغاز نوشتن مقالات درباره‌ی شعر اقبال در این دوره است. شماره‌ی مخصوص مجلّه‌ی **نیرنگ خیال** دعوی این مطلب را تصدیق کرده است. ساکنین لاهور به خصوص و ساکنین پنجاب عموماً، اقبال را شاعر ایده‌آل نامیده بودند، و در برابر هر اعتراضی که بر علیه شعر اقبال می‌شد، از آن دفاع می‌کردند. در لاهور وقتی که شعر اردو به جنبش‌های مختلف آشکار شده است، خود اقبال در این جنبش به‌طور اساسی شرکت نکرد، اما این لازم بود که روی شعر اقبال مرتباً اثر گذاشت. این اثر روی بنیاد فلسفه‌ی اقبال مؤثّر نشد، بلکه این جنبش‌ها اسلوب شعر اقبال را متأثر کرد و علّت این که، در این دوره اقبال یک پیامی داشت و شعر را وسیله‌ی اشاعه‌ی این پیغام می‌شمرد. جنبش ادبی رمانتیک در نظم‌ها و غزل‌های اقبال مثل آهنگ وجود دارد، تأثیر جنبش نوجویی در بعضی از اصطلاحات شعر اقبال واضح است. اقبال این خصوصیّت نوجویی را قبول

داشته است که با بنیاد این فلسفه مطابقت داشت. دوره‌ی سوم زندگی اقبال، او را پیش ما به عنوان یک مؤسّسه آورده است.

در این دوره اقبال مثل یک چشمه شده بود که تشنگان علم و فن همه وقت هجوم می‌آوردند. اکنون اقبال برای نسل جوان علاوه بر شاعر بودن به عنوان یک مشاور زندگی علمی، ادبی و تهذیبی هم بود. تصویر این صحبت و مجلس در کتاب **ذکر اقبال**، **شعر اقبال**، **سیرت اقبال** و **سرگذشت اقبال** دیده می‌شود. اکنون اقبال بقول مولانا «صلاح‌الدین احمد» پیغمبر حرکت و حرارت هم بود و هنر چشمه‌ی حرکت و حرارت هم در هنر اقبال، با این نظر مجموعی توضیح داده می‌شود که در کلام اقبال بیشتر حقایق فکری بعد از یک دوره‌ی مخصوص به‌طور غالب اهمّیّت دارند. واردات قلبی و حقایق فکری مثل دو موج جداگانه هستند، لیکن در کلام اقبال حقایق فکری و واردات قلبی مخلوط هستند و این امتزاج روی اسلوب اقبال اثر عمیقی گذاشته است. این موضوعات شعری، هم در اصناف و هم در تعیین سازمان در شعر اقبال سهم داشت.

مزاج شخصی اقبال از امتزاج اصالت تصوّر و حقیقت به وجود آمده است. امّا این حقیقت آشکار است که گذشته از یک دوره‌ی مخصوص، در کلام اقبال سه جلوه‌ی متضاد دیده شده است. اسلوب کلاسیک در این سه بعد متضاد به ندرت به نظر می‌رسد. تا یک دوره‌ی مهم، اقبال به علّت طبع شخصی یا زیر اثر رمانتیک، مبلغ رمانتیک ماند. رمانتیک، شدّت احساس، فردیّت، علاقه‌مندی به دنیای خواب و خیال، گم شدن در تاریکی‌های گذشته، یا افق نامعلوم آینده، موضوعات دلخواه اقبال بود. تا یک زمان خاص غلبه‌ی رمانیک روی کلام اقبال دیده می‌شد. دلبستگی به جلوه‌های زیبایی، حتماً روی اسلوب اقبال اثر گذاشته بود، اما من حیث المجموع، روی اقبال یک برچسب زدن مشکل است. اقبال یک شاعر عقل پسند رمانتیک بود، از لحاظ طبیعتش. از حیث مجموع، شاعر رمانتیک عقل پسند یا تصور پسند بود و افرادی که رمانتیک پسند باشند به نوجویی علاقه دارند و بعضی از مواقع تا به آزادی‌طلبی می‌رسد. اقبال از لحاظ فرم هیچ‌گونه آزاده روی نکرده است، اما نوجویی را حتماً اختیار کرد و این‌که در

شکل نظم و غزل در طریق قدیمی بعضی از مواقع انحراف حاصل کرد. در توسعه‌ی نظم اردو، اقبال کارهای مهمی انجام داده است. او نظم گویی را قبول عام بخشید. مقبولیّتی به نظم داد که شعر را در بحر کوچک این مقبولیّت نصیب نشده بود. اقبال در غزل این التزام را ضروری ندانست که در مطلع غزل دو مصرع پس از آن قافیه‌دار باشد. اقبال مانند قطعه، هم غزل گفته است. طبیعت درونی غزل را از بعضی از خصوصیّات مخصوص غزل درآورد با بیان حقایق فکری دامن موضوعات غزل را وسیع کرد. با وجود این، مطالب، اقبال که به طور غالب پابند اصناف قدیم شده بود، روی روش کلاسیک استوار ماند. در اسلوب اقبال مظاهر جمله‌ی رمانتیک موجود است و آن مظاهر از شبیه سازی اقبال، از سبک خاص، از سمبل‌های مخصوص، استعاره خاص و از لغات مخصوص در شعرش واضح است.

شبیه سازی اقبال و آهنگ شعر اقبال تابع افکار اقبال می‌باشند. اقبال در اثرآفرینی و خلق کردن فضای شعری روش خاص اختیار کرده است. اقبال در بیان، اسلوب خاصی دارد که خواننده را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مضامینش در قلب خواننده جا می‌گیرد.

شعر اقبال عموماً دارای سبک دراماتی و مکالماتی است. این اسلوب در نظم‌های کوتاه اقبال به‌خصوص نمایان است و در بیشتر نظم‌ها وجود دو کردار، اثبات این ادعاست. گاهی کرم شبتاب، گاهی شب، گاهی شمع و شاعر، گاهی فرشته و گاهی ابلیس و گاهی انسان و خدا هم کلام هستند.

با این روش، اقبال با رومی و سعدی رابطه‌ی ذهنی استواری برقرار کرده است.

مشهد فروردین ۱۳۵۶

خُرده‌گیران اقبال

محمد حسین ساکت

هیچ اندیشه‌مندی نمی‌تواند ادّعا کند که اندیشه‌ها و تصوّراتش همیشه یکسان و یک نواخت بوده است. جنب وجوش ذهنی و پویایی فکری لازمه‌اش دگرگونی و گستردگی است. اندیشه‌ی اندیشه‌گران بزرگ بیشتر دستخوش دگرگونی قرار می‌گرفته است.

فیلسوفان ژرف اندیش با پویایی و جستجوگری، پیوسته به رمز و رازهای نوین دست می‌یافته‌اند. پس شگفت نیست که اندیشه‌مندی ژرف‌نگر مانند اقبال در اندیشه و تصوّر خویش دگرگونی پدید آورد و دیدگاهی و نگرشی جدا و چه بسا رویاروی دیدگاه و نگاه پیشین و طرح شده‌اش ارائه دهد. آفرینش‌گری و پویایی فکری، بهای گزافی می‌خواهد و آن شهامت و شجاعت پس گرفتن نظریّه‌ی پیشین و به کاستی و نادرستی آن اقرار کردن و از سوی دیگر، پیشنهاد دیدگاه و نگرش دیگر است. اقبال هم از این قاعده برکنار نمی‌ماند. اقبال در دیباچه‌ی سخنرانی‌هایش که به چهره‌ی کتاب **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** درآمد، یادآور می‌شود که درست به سان پیشرفت و دگرگونی در علم، بر دیدگاه‌های فلسفی هم نمی‌توان نقطه‌ی پایان گذاشت. بدین گونه کسی که می‌خواهد درباره‌ی اندیشه و منش فکری / اجتماعی دانشمند و نظریّه‌پرداز

سرشناس و کوشایی مانند اقبال داوری کند و به بررسی و نقد کارهایش دست یازد، باید همگی نگاشته‌ها و پنداشته‌های او را بخواند و زمان نگاری آنها را بداند.

بر روی هم، خرده گیران اقبال را به چهار دسته می‌توان بخش کرد:

۱. انتقادهای ادبی که به نقد ادبی و هنر شاعری اقبال بستگی پیدا می‌کند.

۲. انتقاد از اندیشه‌های فلسفی اقبال به ویژه درباره‌ی تصوّف / عرفان و خاستگاه و کاستی‌های آن با نگاه به **اسرار خودی** و **بازسازی اندیشه دینی در اسلام**

۳. انتقاد از اندیشه‌ی سیاسی و ملّی گرایی و پان اسلامیسم اقبال.

۴. انتقاد از تعصّب‌ها و وابستگی‌های بومی / مذهبی اقبال.

۱. همان‌گونه که می‌دانیم، زبان مادری اقبال پنجابی بود با این همه، اقبال نخستین سروده‌هایش را به اردو می‌سرود و اقبال شعرهای اردوی خود را برای اصلاح پیش یکی از غزل سرایان بنام آن روز هند می‌فرستاد. آن شاعر چیره دست نوّاب میرزا نام داشت که در شعر «داغ» تخلّص می‌کرد (م: ۱۹۰۵) و شاعران جوان اردوزبان شعرهای خود را از سراسر هندپیش او می‌فرستادند تا درباره‌ی آنها اظهار نظر کند. (Sakeena, *Urdu Literature*, p.186). اقبال از کودکی با شعر فارسی آشنایی پیدا کرد. سیّدمیر حسن، نامور به شمس العلماء، که با سر سیّد احمد خان دوست بود، به پدر اقبال پیشنهاد داد تا فرزندش را به سر درس ادبیّات فارسی / عربی او بفرستند. سیّدمیر حسن در خانه‌ی خود به شاگردانش درس می‌داد. این استاد درس‌های آغازین اقبال، ادب فارسی را با ادب نفس و روح عارفانه به شاگرد با استعداد و کوشای خود آموخت

(Sh.Abdul - Qadir , *Iqbal, The Great Poet of Islam*, Edited by Muhammad Hanif Shahid, p.17.)

اقبال. به هنگام درس خواندن در دبیرستان با همدرسان خود به بزم مشاعره، که در بازار حکیمان لاهور برپا می‌شد، شرکت می‌جست. بعدها در آوریل ۱۹۰۱ م، شیخ (سِر) عبدالقادر، حقوق‌دان، قاضی دادگاه عالی پنجاب، وزیر فرهنگ و عضو و دبیر مجلس دولت هند و سردبیر روزنامه‌ی **اُبزرور** (*Observer*) مجلّه‌ی ادبی **مخزن** را منتشر

ساخت. شعرهای اقبال در این مجلّه به چاپ می‌رسید. در واقع اقبال در ۱۹۰۰ م به عنوان یک شاعر با **انجمن حمایت اسلام** همکاری می‌کرد. این انجمن را قاضی حمیدالدین، مولوی غلام الله قصوری، حاجی شمس الدین و دیگران در ۱۸۸۴ م پایه گذاری کرده بودند. مجلّه‌ی **مخزن** همگی شعرهای نخستین اقبال به اردو را نشر داد. یک بار، عبدالقادر درباره‌ی اقبال خوانده بود:

اوّل آن کس که خریدار شدش من بودم   باعث گرمی بازار شدش من بودم

اقبال بی‌درنگ درخشید و با دلبستگی به تکاپوهای فرهنگی / ادبی / اجتماعی به دبیر کلّی و ریاست انجمن دست یافت.

در برانگیختن ذوق شعری اقبال، گذشته از سیّدمیر حسن (م: ۱۹۲۹ م) و عبدالقادر، که مجلّه‌ی **مخزن** از آوریل ۱۹۰۱ م زیر نظر او بیرون می‌آمد، دوشیزه نیدو (Naidu) سِرسیّد راس مسعود (Sir Ross Masud) مؤثر بودند سِر سیّد راس مسعود، که در زبان‌های فارسی، تازی، انگلیسی و فرانسه مهارت داشت و ایتالیایی هم می‌دانست، چند شعر از اقبال را به انگلیسی ترجمه کرد و می‌خواست آنها را در دفتری به چاپ برساند که مرگ گریبانش را گرفت (م: ۱۹۳۷ م). سِر سیّد راس مسعود نوه‌ی سر سیّد احمد خان و فرزند قاضی سیّد محمود، بزرگ‌ترین قاضی هند در زمان فرمان‌روایی انگلیسی‌ها، بود. یکی از دیگر دوستان اقبال به نام جو جیندراسینگ هم چند شعر اردوی اقبال را به انگلیسی درآورد ولی با مرگ ناگهانی او به چاپ نرسید. عمرسینگ، که ذوق شعری و نویسندگی داشت، شعرهایی از اقبال را به انگلیسی ترجمه کرد. (Abdul - Qadir, *Ibid*, pp. 15 - 17).

گفتنی است که هیچ کس به اندازه‌ی سرسیّد راس مسعود اقبال را در سرایش شعر برنیانگیخت سوک‌سروده (مرثیه‌ی) اقبال در مرگ راس مسعود بهترین گواه بر دوستی ژرف این دوست با این همه، روزی که اقبال بر آن شده تا دست از شعر و شاعری بکشد و به گفته‌ی خودش دنبال کار سودمندتری برود، این شیخ عبدالقادر، مدیر مجلّه‌ی **مخزن** بود که اقبال را به سرایش شعر واداشت. او استدلال می‌کرد که برای بیداری

مسلمانان سراسر هند، شعر می‌تواند کارگر افتد. سرانجام، داوری در این باره بر دوش تاماس آرنولد انگلیسی افتاد. داوری آرنولد، که به استعداد و هوش شاگرد خود ـ اقبال ـ پی برده بود کار را تمام کرد.

(Abdul - Qadir, *Iqbal, The Great Poet of Islam* pp. 9 - 10).

اقبال از آن پس بیشتر به شعر و شاعری پرداخت و با گزیدن زبان فارسی برای سرایش، اندیشه‌های فلسفی / اجتماعی / سیاسی و ادبی‌اش را نشر داد و رسالت پیامبر گونه‌اش را به انجام رساند.

از پیشین‌ترین کسانی که از شعرهای اقبال انتقاد می‌کردند شخص گمنامی بود که با امضای انتقاد همدرد» قلم می‌زد. این منتقد در کنار اقبال، از شعرهای خوشی محمدخان ناظر «نیز انتقاد می‌کرد. اقبال در پاسخ به او دراکتبر ۱۹۱۲ م مقاله‌ای زیر عنوان زبان اردو در پنجاب» در مجلّه‌ی **مخزن** انتشار داد.

این مقاله در کتاب **مضامین اقبال**[1] چاپ شده است. اقبال نوشته است:

> این زبانی [اردو] که ساخته شده است و در مکالمات امروز برای دست‌یابی به واژگان تازه به زبان راه یافته است. ارایه دادن معیار درستی و نادرستی‌اش از کارهای مُحال است. تا همین دیروز، زبان اردو درپای پلکان مسجد دهلی ایستاده بود (از حالت محاوره و گفتگو پیشتر نرفته بود) تا اینکه به علّت برخی از ویژگی‌ها رو به گسترش نهاد و به همین خاطر این زبان در دیگر استان‌های هند رواج یافت و چه جای شگفتی که روزی سراسر هند را زیر فرمان خودگیرد. پس ممکن نیست این زبان به جایی درآید و از روش زندگی و فرهنگ و آیین و رسوم مردم آنجا نشان و رنگ نپذیرد. در زبان‌شناسی اصولی مسلّمی هست که درستی‌همه‌ی زبان‌ها را دربر می‌گیرد. این اصول تنها در دسترس کسی که در دهلی یا لکهنو زندگی می‌کند نیست؛ این اصول همگانی و علمی است و کسی نمی‌تواند جلو آنها را بگیرد. جای شگفتی است که واژگان میز، اتاق، سبد و... از زبان گفتگوی فارسی و انگلیسی به خود زبان اردو راه، یافته است و بی‌تعارف آنها را به کار می‌گیریم، ولی اگر کسی در نگاشته‌هایش واژگان محاوره‌ای پنجابی را بیاورد یا از واژگانی که

۱. مضامین اقبال، ویراسته‌ی تاج تصدّق حسین، حیدرآباد رکن، ۱۳۶۲ هـ.

معنای پنجابی دارد بهره‌گیرد، او را به کفر و شرک و زندقه متّهم می‌کنند. این بند نهادن و شرط گذاشتن، با اصول زبان‌شناسی سازگار نیست. هیچ بشری نمی‌تواند زبان را ناب و سره نگاه دارد. اردو دیگر یک زبان علمی شده است.

برخی دیگر، مانند سیماب‌اکبر آبادی، دکتر اختر حسن، پرفسور احمدعلی نیز چنین خرده‌هایی بر زبان اردوی اقبال گرفته‌اند.

(W.Cantwell Smith, *Modern Islamin Indian*, Lahore 1947 , pp. 114 = 166)

برخی از منتقدان ایرانی هم بر بافت واژگانی و ترکیب‌های شعری اقبال انتقادهایی نوشته‌اند که شادروان استاد مجتبی مینوی در کتاب **اقبال لاهوری، شاعر پارسی‌گوی پاکستان** به پاسخ‌گویی برخاسته است.

۲. پرفسور هامیلتون گیب انگلیسی در کتاب **گرایش‌های نوین در اسلام**، خرده‌هایی بر اندیشه‌ی اجتماعی / فلسفی اقبال گرفته است.

(H.A.R.Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago University Press 1945, pp. 100 - 103.)

پیداست که یک مسیحی متعصّب مانند گیب اندیشه‌های اصلاح گرایانه و پیشتازانه‌ی یک مسلمان آگاه و بیدارگر را برنمی‌تابد. گیب بیشتر می‌خواهد با فروکاهی مقام اقبال، سهم او را در بازشناسی و بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام و تاریخ ادیان نادیده بگیرد.

غلام سرور، دکتر خلیفه عبدالحکیم و پرفسور محمد شریف هم از اندیشه‌های فلسفی اقبال انتقاد کرده‌اند.

در ایران تنها کسی که از اندیشه‌های دینی / فلسفی اقبال انتقاد جدّی کرده است استاد شهید آیة الله مرتضا مطهّری بوده است. او در کتاب **نهضت‌های اسلامی درصد ساله‌ی اخیر** (تهران، انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم، شهریور ۱۳۷۱، صص ۴۸ ـ ۵۳) اقبال را قهرمان اصلاح در جهان اسلام می‌خواند و با ستایش از اندیشه‌و شعر و منش و روش او، خرده‌هایی بر او نیز گرفته است. استاد مطهّری دو ایراد عمده بر کار اقبال وارد

دانسته است: یکی، آن که اگر چه اقبال به مفهوم غربی به راستی یک فیلسوف است، ولی اظهار نظرهایش درباره‌ی برهان‌های فلسفی اثبات خداوند، علم پیش از ایجاد، بینش فلسفی‌اش درباره‌ی ختم نبوّت که به ختم دیانت می‌انجامد ـ که با دیدگاه و ادّعای خود او نیز سازگار نیست ـ درست نیست و نشانه‌ای است بر ناآگاهی‌اش از فلسفه‌ی اسلامی به گفته‌ی مطهّری، در دیگر شاخه‌های معارف اسلامی نیز آگاهی‌های اقبال سطحی است و با آن که شیفته‌ی عرفان است و روحی اشراقی / عرفانی دارد و شیدای مولانا مولوی است عرفان اسلامی را در سطح بالا نمی‌شناسد و با اندیشه‌های پیچیده‌ی آن بیگانه است. دو دیگر، این که اقبال به وارونه‌ی سید جمال اسدآبادی به کشورهای اسلامی سفر نکرد و از نزدیک جریان‌ها و جنبش‌های مسلمانان را ندید. برای همین بود که درباره‌ی پاره‌ای از جنبش‌ها و شخصیّت‌ها به لغزش افتاد. برای نمونه، از نگاه اقبال جنبش وهّابی گری در حجاز، بهایی‌گری در ایران و قیام آتاترک (کمال مصطفا پاشا) در ترکیه، جنبش‌ها و خیزش‌های اصلاحی و اسلامی بود. افزون بر این، اقبال در شعرهای [فارسی و اردوی] خود برخی از خودکامگان چکمه‌پوش [مانند رضاشاه] در کشورهای اسلامی را ستوده است (صص ۵۲ ـ ۵۳).

پاسخ به خرده‌گیری‌های استاد مطهّری از اقبال نیاز به گفتاری دراز دامن و جداگانه دارد. در اینجا به همین بسنده می‌کنم که اقبال در آن سال‌های تیره و تار و نومیدی و سرخوردگی مسلمانان به ویژه در هندوستان، از هر کجای جهان اسلام آوا و فریاد جنبش و خیزش می‌شنید با شیفتگی و امیدواری دنبال می‌کرد و می‌ستود. رسیدن خبرها و داده‌ها مانند دیروزی که استاد مطهّری می‌زیست و به ویژه امروزی که ما زندگی می‌کنیم چندان تند و شتابان و فراگیر نبود. دیری نمی‌پایید که اقبال با دریافت آگاهی‌های بیشتر و درنگ و اندیشه در کُنه کارهای شخصیّت‌ها و سرشت جنبش‌ها به نادرستی و لغزش خود و مانند خودش پی می‌برد و در سروده‌های جداگانه به اردو یا نگاشته‌هایش به انگلیسی از دیدگاه پیشین خویش دست می‌شست. برای نمونه، سخت از محمّد علی باب، آتاترک و رضا شاه خرده گرفت. ترجمه‌ی شعر «محمدعلی باب»

اقبال لاهوری را در ضرب کلیم او که به اردو سروده است با هم می‌خوانیم:

پیش از آن که علمای مسلمان گردآیند، باب سخنرانی خوبی کرد [او آن اندازه بی‌سواد بود که] اِعراب «سماوات» را از نظر دستور زبان نتوانست درست بخواند.[۱]

علما به این لغزش احمقانه‌ی او خندیدند.

او با گستاخی و استواری پاسخ داد که شما مقام روحانی و معنوی مرا نمی‌شناسید. اکنون که «امامت» به من واگذار شده است. آیه‌های قرآن که در چهارچوب و بند اِعراب اسیر وگرفتار بودند، به خاطر هدایت راستین و درستی، دیگر رها و آزاد شدند[۲] [هرکس آزاد است هرگونه می‌خواهد آیه‌های قرآن را بخواند و تلفّظ کند].

اقبال از تجدّدپسندی بیش از اندازه و افراطی رهبران ایران و ترکیه‌ی نوین هم گله‌مند بود و هم‌نگران و آن را خودفریبی می‌نامید:

نه مصطفی، نه رضا شاه‌مین نموداس نهی — که روح شرق بدن کی تلاش مین هی ابهی

«اکنون روح شرق در جستجوی چیزی است که نه مصطفا [کمال پاشا] و نه رضاشاه [پهلوی] آن را از خود نشان داده‌اند.»

افزون بر این، اقبال در ضرب کلیم شعری به نام «مهدی» دارد که ضمن آن درباره‌ی نیچه، فیلسوف آلمانی شیفته‌ی غرب، می‌گوید که نیچه میهن خویش را با تخیّل «مهدی» [عج] زنده کرده است.[۳]

اقبال در شعر دیگری دلبستگی‌اش را به حضرت مهدی(عج) چنین بیان می‌دارد:

دنیاکوی اس مهدی بر حق کسی ضرورت — هوجسکی نگه زلزله عالم افکار

---

۱. در آیه‌ی إنَّ اللّه خَلَقَ السّمواتِ والأرضَ، محمدعلی باب به جای السّمواتِ که مفعول است، السّمواتَ خوانده و هنوز نمی‌دانست که در جمع مؤنّث سالم، در حالت مفعول، اعراب ت به جای فتحه، کسره می‌پذیرد!.

۲. خواجه عبدالحمید عرفانی، ترجمه‌ی فارسی ضرب کلیم و شرح احوال اقبال، کراچی اقبال آکادمی. چاپ اوّل، آوریل ۱۹۵۷ م، ص ۳۲. همچنین ترجمه‌ی منظوم ضرب کلیم به انگلیسی که با این ویژگی‌ها چاپ شده است:

The Rod of Moses. Versified English Translation of *Zarb - i - Kalīm*. Lahore, Iqbal Academy. 1th. ed., 1983. pp. 24 - 25.

۳. عرفانی، پیشین، ص ۵۹.

گیتی نیازمند آن مهدیِ بر حق است که از نگاهش زلزله در جهان اندیشه‌ها افتد[۱]

بدین‌گونه، برای داوری درباره‌ی اندیشه‌های اقبال باید همگی کارهای او را به سه زبان فارسی، اردو و انگلیسی دید. بی‌گمان ،استاد مطهّری ازاین شعرها آگاهی نداشت. این که اقبال فلسفه‌ی اسلامی نمی‌دانست و به پیچ و خم عرفانی اسلامی آشنا نبود، سخن گزافه‌ای است. درست است که اقبال فلسفه‌ی اسلامی را نزدیک استاد برجسته نخوانده و به دلیل دل واپسی‌های فراوان نسبت به سرنوشت مسلمانان و به ویژه کشور خود این فراغت و فرصت را نیافت تا به ژرفای دریای فلسفه‌ی اسلام فرو رود، ولی تیزبینی و درک و برداشت و آشنایی و مهارت او در فلسفه‌ی غربی و برخورداری از گستره‌ی مطالعه و بررسی فرهنگ اسلامی این اجازه را به او می‌داد تا در مسائل فلسفی اسلامی او اظهار نظر کند. پرسش این است که کسان دیگری که بیش از او فلسفه‌ی اسلامی می‌دانستند در جهان اسلام و برای مسلمانان چه کاری کردند که اقبال نکرد؟ آری، اقبال در فلسفه‌ی اسلامی به اندازه‌ی استاد علّامه طباطبایی، استاد شهید مطهّری، چیرگی نداشت.

درباره‌ی ایراد دوم استاد مطهّری بر اقبال، باید گفت که او همیشه آرزو داشت تا از کشورهای اسلامی بیشتری مانند ایران، ترکیه و... دیدن کند. او تنها توانست به افغانستان، فلسطین و مصر سفر کند. اقبال از راه اروپا و در بازگشت به میهن خود (هند) راهی فلسطین و مصر شد و پیوسته از این که به خاطر تهی‌دستی و بی‌اعتنایی مسلمانان پولدار کشورش نتوانست به کشورهای اسلامی سفر کند گلایه داشت. کوشش او در خور ستایش است و یاری نرساندن دیگران در خور نکوهش و شرمساری.

۳. اندیشه‌های سیاسی و ملّی‌گرایی اقبال بیشتر به دست نویسندگان نامسلمان به نقد و بررسی درآمده است. اقبال سینگ صاحب در کتاب **شوق مسافر** (فصل هشتم) کوشیده است تا نشان دهد که میان اندیشه‌های سیاسی اقبال دوگانگی به چشم می‌خورد. این نویسنده ادّعا می‌کند که اقبال از پاکستان آگاهی نداشت و گرفتار گونه‌ای

---

۱. صغری بانو شکفته، «سهم منقبت سرایی در درک فلسفه و فکر اقبال»، پاکستان مصوّر، آبان و آذر ۱۳۵۶، ص ۴۸.

ریاست خواهی حکومت اسلامی بود. سینگ صاحب در نوشتار خودنشان داده است که اندیشه‌های درونی اقبال با طرح تشکیل دولت پاکستان سازگار نیست.

عبدالمالک صاحب‌آروی نیز در کتاب **سیاست اقبال** فصل ویژه‌ای گشوده است او همچنین در نشر سوم کتاب **شعر اقبال** (ص ۶۲) کوشیده است تا تضاد میان اندیشه و کنش اقبال را نشان دهد. با این همه، محمداحمد خان در کتاب **کارنامه‌ی سیاسی اقبال** به پاسخ گویی از انتقادات سیاسی بر اقبال برآمده است.

یکی از خُرده‌هایی که به اقبال می‌گیرند این است که او در جدا شدن پاکستان از هند مؤثّر بوده است و جدا شدن مسلمانان از جامعه‌ی بزرگ هند برای مسلمانان یک زیان‌گران و جبران‌ناپذیر به شمار آمده است. امروز نیز با نگاه به وضع جغرافیایی و پیشرفت هند و اهمّیّت شبه قارّه همین خرده گیری اینجا و آنجا شنیده می‌شود. پاسخ به این انتقاد در گنجایش این گفتار نیست. ولی نگاهی به وضع اندوهبار هند در آن روزهایی که اقبال به سر می‌برد، رفتار خشونت‌آمیز سیک‌ها و هندوان با مسلمانان، گسترش فرهنگ غربی و پیامدهای استعمار انگلیس در شبه قارّه و... یگانگی و همبستگی مسلمانان آن سامان را بایسته و حتمی می‌نمود.

۴. اندیشه‌های اسلامی / بومی اقبال نیز از تیر رس منتقدان دور نمانده است. برخی از نویسندگان نامسلمان به ویژه بر اندیشه‌های ملیّت گرایی و پان اسلامیسم اقبال خرده‌ها گرفته‌اند و او را به فرقه‌گرایی نسبت داده‌اند. در این پیوند، یکی از رهبران سرشناس و نویسنده‌ی هندی در شبه قارّه‌ی هند و پاکستان به نام دکتر سچدانند سنها آنجا نی در کتاب **شعر و پیام اقبال**[1] به اقبال و اندیشه‌های او پرداخته است. نویسنده به جای آن که به نقد و بررسی هنر شاعری اقبال بپردازد ،کوشیده است تا اثبات کند که اصولاً اقبال نه شاعر است و نه فیلسوف و نه سیاست شناس، بلکه مسلمان متعصّبی است که با همکیشان خویش همدردی نشان داده است و خواب چیرگی مسلمانان را بر جهان می‌دیده است. از نگاه اسنها، اقبال غرق در رؤیای عظمت و قدرت پیشین

1. S.Sanha Anjani . *Iqbal: His Poetry and Message*, Allahabad 1947.

مسلمانان بوده است. عبدالمالک آروی، که چهار فصل از کتاب بالا را ترجمه و به نگاشته‌ی خود افزوده است، زیر عنوان «استدراکات» به پاره‌ای از خرده‌گیری‌های اقبال پاسخ داده است. عبدالمالک در این باره می‌نویسد: «دکتر سنها در کتاب خود می‌کوشد تا اثبات کند که اقبال فرقه‌گراست. برابر دید او، اقبال از دید عظمت شاعری در رده‌ی میلتون و دانته در نمی‌آید و اندیشه‌هایش تنها در هندوستان خریدار دارد و در بیرون از این کشور هوادار ندارد. اقبال در زبان بیگانه از مرز فارسی بیشتر نگذشت.»

دکتر سنها ۹ سال برای نگارش کتاب ۵۰۰ صفحه‌ای خود سپری کرد و در نادیده گرفتن اندیشه‌های اقبال هیچ کوششی را فرو نگذاشت. از نگاه سنها، همگی ستایش‌هایی که از اقبال در هند انجام گرفته است، گزافه است.

سنها با گردآوری بخش‌هایی از دیدگاه‌های فیلسوفان، شاعران و منتقدان برگزیده‌ی جهان و سنجش آنها با نظریّه‌های اقبال، خواسته است دیدهای خودش را درباره‌ی اقبال به کرسی بنشاند و اقبال را سراسر بکوبد. او دو تن از دانشمندان هندی را واداشت تا بر کتابش دیباچه‌ای بنویسند. در این راستا، سِر تیج بهادر اسپرو، دکتر اَمْرناست‌جا، نوّاب سمیع الله یار جنگ و نوّاب سر احمد حسن خان در نوشته‌های شان از کوشش و رنج ۹ ساله‌ی نویسنده زبان به ستایش گشودند. شگفتا که اسپرو و یار جنگ چیزهایی نوشتند که در اندیشه‌ی خود اقبال هم نبوده است. شگفت‌تر آن که آروی صاحب، انتقادهای سنها را بی غرضانه دانسته است! با این همه، آروی یادآور شده است که «اگر دکتر سنها دو سروده‌ی **پیام مشرق** و **جاویدنامه** را خوانده بود این همه نسبت ناروا به اقبال نمی‌داد و انتقاد بیجا نمی‌کرد و هیچ‌گاه به بازگویی انتقاد غیر دانشورانه‌ی پرفسور محمد شریف درباره‌ی اقبال نمی‌پرداخت».

دکتر سنها بر پایه‌ی انتقادهای پرفسور شریف و غلام سرور از اندیشه‌های فلسفی اقبال، اندیشه‌ی فلسفی اقبال را به چالش کشیده است سنها کار را به جایی کشاند که این سخن دوست اقبال ـ عبدالله یوسف علی ـ را بازگفته است که می‌گفت: اقبال

شخصیّتی گمنام بود!

نهایت دشمنی سنها تا آنجا پیداست که در واپسین فصل کتاب خود بخشی از کتاب عظیم حسین را دربارهٔ منش شخصی اقبال، که به گفته‌ی عظیم حسین ناسپاس و نمک نشناس بود، آورده است (*A Political Biography of Iqbal*) عبدالمالک با پیوست کردن ترجمه‌ی این بخش به «استدراکات»، از آمدن خاطرات عظیم حسین درباره‌ی منش و رفتار و اخلاق اقبال در کتاب سنها زبان به ستایش باز کرده است. سنها درباره‌ی ناتوانی‌ها و ناشایستگی‌های اقبال چیزهایی نوشته است که درست اقبال به وارونه‌ی آنها آراسته بود.

در میان منتقدان اقبال، به نام جواهر لعل نهرو نیز برمی‌خوریم. نهرو در ماهانه‌ی **مجله‌ی جدید** (*Modern Review*)، چاپ کلکته، درست هنگامی که اقبال را به قادیانی‌ها (احمدیّه) نسبت می‌دادند، سه مقاله نوشت. اقبال در پاسخ به نهرو درباره‌ی خاتمیّت به انگلیسی مطلبی نگاشت:

> من درباره‌ی قادیانی که بیان شده است نظریّه‌ای دینی بر پایه‌ی اصول جدید تشریح شده می‌باشد در شگفتم. هم از نهرو و هم قادیانی‌ها هر دو پریشان‌اند. بیشتر علّت آن این است که برابر دیدگاه‌های رنگارنگ خود، هر دوان استحکام سیاسی مسلمانان هند را خوش ندارند.

(*Speeches and Statements of Iqbal*, pp. 111 - 113)

اقبالیّات کاتنقیدی جایزه، صص ۱۵۰ ـ ۱۶۳

برای نقد این دیدگاه‌ها و آوردن دیگر انتقادها به گفتار دراز دامن دیگری نیازمندیم. همین اندازه در اینجا بسنده می‌نماید. پیداست که مردان بزرگ خرده‌گیران بسیار داشته‌اند. همانندی شگفت‌انگیز میان علّامه محمد اقبال و دکتر علی شریعتی به یادم آمد. در برخی ازخرده گیری‌ها این هر دو شخصیّت بزرگ مشترکند.

رویکرد اقبال به تصوّف*

ابوسعید نورالدّین

اقبال به هنگام نگارش **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام**، همگی روش‌های بنیادین فلسفه‌ی اسلامی و به ویژه تصوّف را بررسی و ارزیابی کرده بود. تا آنجا که عقیده‌ی وحدت وجود در نظر بوده است، او نتوانست میان تفسیر و برداشت خود از اعتقاد اسلامی (که شاید به روح اسلام که در اصل به وسیله‌ی حضرت محمد(ص) طرح شد و گسترش یافت نزدیک‌تر است) و اجرای این باور آشتی‌اندازد. اقبال بر شارحان بزرگ این فلسفه خُرده گرفت و وحدت وجود را، که به باور او جنبه‌های منفی و کژ روانه‌ای داشت، رد کرد. با این همه، تصوّف فلسفه‌ی شکلی مشخّص از زندگی است که کم‌کم به وسیله‌ی صوفیان برجسته در خاورمیانه، هند و پاکستان در راستای چندین سده گسترش یافت. تصوّف در بالاترین شکل خود در عقیده‌ی وحدت وجود از «همه خدایی» (Pantheism) رنگ گرفت که ریشه در اندیشه‌ی کهن و دیرین یونانی داشت. در این فصل، در یک بررسی از تاریخ تصوّف می‌توان دریافت که بیشتر صوفیان بزرگ

---

*. این مقاله با این ویژگی‌ها چاپ شده است:

Abu sayeed Nur - ud -Din. "Attitude Towards Sufism". in Hafeez & Lynda Malik. *Iqbal. The Poet Philosopher of Pakistan.* Colombia University Press , ch.13.

(به ژرفی زیر تأثیر «همه خدایی») کوشیدند تا وضع خدا را در برابر انسان و جهان مشخّص کنند. از دید آنان این در مفهومی ژرف‌تر، اسلام واقعی بود. اقبال با این دیدگاه دست و پنجه نرم کرد و سپس پیروزمندانه فلسفه‌ی تازه و مثبت خود از زندگی را زیر نام «خودی» پایه گذاشت.

برای دریافت بهتر نظریّه‌ی بی‌همتای «خودی» می‌بایست «همه خدایی» و تأثیرش را براندیشه‌ی اسلامی، که به روش نظریّه‌ی وحدت وجود انجامید، به بررسی گیریم.

همه خدایی

همه خدایی (Pantheism)، که به گونه‌ای کلّی در تصوّف به وحدت وجود توصیف می‌شود و با تصوّف به مفهومی که پذیرفته‌اند خویشاوندی‌های خاصّی دارد، به دست صوفیان بزرگ گسترش و بحث شده است. اگر چه ترسیم خطّ جدایی میان تصوّف و ماورای طبیعت (Metaphysics) ممکن نیست، ولی می‌توان گفت که نظریّه‌ی وحدت وجود آن گونه که با ماورای طبیعت پیوند دارد با تصوّف ندارد و در اساس، مسأله‌ای ماورای طبیعی است که وام‌دار گذشت زمان، محیط‌ها و شرایط گوناگونی است که با تصوّف در آمیخته است و به یک بغرنج نظری بسیار پیچیده و دیریاب تغییر یافته است.

نظریّه‌ی وحدت وجود از رهگذر مکتب نو افلاطونی، که به عنوان مکتب مستقلّ فکری در سده‌ی سوم میلادی پایه‌گذاری شد و پیامد تفسیرها و شرح‌ها اندیشه‌های افلاطون بود، به تصوّف راه یافت. اندیشه‌های مکتب افلاطونی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. «وجود»، در واقع «یکی» است و آن وجود به تنهایی سرچشمه‌ی اصل دیگر وجودهاست. در حقیقت، همگی جهان از وجود، ناشی شده است و سرانجام باید به آن «یک وجود» برگردد. به سخن دیگر، به جز برای این خود آن «یک وجود» هر چه هست و وجود دارد تنها بازتابی است از آن «یک وجود» و از خود و ذات خویش وجودی همیشگی ندارد. در اصطلاح تصوّف، این نظریّه «همه اوست» نیز خوانده شده

است. همچنین صوفیان عقیده داشتند که برابر این نظریّه، تمام اشیای این جهان همچون اظهار و تجلّی ای از او از آن «یک وجود» سرچشمه گرفته‌اند و این که «او» «خود» از چیزی ناشی شده است. این دیدگاه به «همه از اوست» مصطلح شده است.

۲. خدا عین عالم وجود است، یعنی خدا «خود» عالم وجود است، چنان که گویی خدا و عالم وجود همان بودند. خدا را نمی‌توان به چیزی نسبت داد و توصیف کرد. هر تفسیری از خدا به عنوان «وجود»، «بودن»، «ذات» یا «زنده» ناقص است. خداوند بر تر از همه‌ی این صفت هاست. خدا را نمی‌توان با تصوّرهای محدود تعریف کرد.

۳. خدا نمی‌تواند در محدوده‌ی فکر قرار گیرد؛ چنان که دو چیز را فرض کند ـ متفکّر و موضوع فکر. فکر مستلزم شرط قبلی است که متفکّر خواهان وضعی از فکر است، جز آن فکری که دراو وجود دارد (این به دوگانگی و تناقض می‌انجام که برخلاف مفهوم بنیادین اسلامی از یکتاپرستی است). خدا واجب الوجود است و باید در «خود»، کامل وجود داشته باشد. او بر هر چیزی احاطه دارد و نامحدود است. هرگونه نسبت به «او» برخلاف مفهوم یکتاپرستی (توحید) است. هرگونه نسبت دانش و ادراک به «او» نیز نادرست و برضدّ توحید است، چنان که هر چیز وجود دارد می‌تواند دانسته یا درک شود. از رهگذر درک و استدلال کسی نمی‌تواند به خدا برسد. برای این هدف، شور و شوق ضروری است.

هنگامی که اسلام کم‌کم گسترش یافت و مسلمانان سرزمین عربستان را ترک گفتند و شام، عراق، ایران، فلسطین و مصر را گشودند، اصول مکتب نو افلاطونی در این سرزمین‌ها رواج داشت. به هنگام خلافت عبّاسی (۷۳۵ ـ ۱۲۵۸ م)، دانشمندان مسلمان [و نیز نامسلمان] فلسفه و علوم طبیعی را به زبان تازی ترجمه کردند که شامل پزشکی، ستاره‌شناسی، جغرافی، کلام، فلسفه، روان‌شناسی، منطق، علوم سیاسی و اخلاق بود. آنان فلسفه‌ی نوافلاطونی را هم ترجمه کردند.

در میان مسلمانان کِندی (م: ۸۸۳ م) نخستین کسی بود که همچون یک فیلسوف معروف شد. او در روش خود و در شیوه‌ی نوافلاطونی کوشید تا نظریّه‌های افلاتون

وارسطو را با هم درآمیز. شالوده‌ی سازش و هماهنگی فلسفه‌ی یونانی با اسلام به دست کندی نهاده شد و به وسیله‌ی فارابی (م: ۹۵ م) ادامه یافت و با ابن‌سینا (م: ۱۰۳۷ م) کمال یافت.

آموزش اساسی اسلام، یکتاپرستی است که پیامبر اسلام(ص) آن را اعلام داشت. مردم جاهلی ۳۶۰ بت می‌پرستیدند که پیامبر(ص) پرستش آنها را باطل اعلام کرد. از آنجا که فلسفه‌ی نو افلاطونی با مفهوم یکتاپرستی همانندی‌هایی داشت، صوفیان پارسای سده‌ی سوم هجری / نهم میلادی آن را پذیرفتند. آنان به این اصل اعتقادی و جزمی همچون جنبه‌ی باطنی یکتاپرستی (توحید) نگریستند و آن را بخشی از تصوّف و ارائه‌ی تفسیری نو دانستند که در اسلام نبود، و چنان اهمّیّت دادند و از آن گفتند که فصلی از تاریخ تصوّف شد.

بسی پیش از آمدن اسلام، فلسفه‌ی نو افلاطونی در اسکندریّه گسترده شده بود و به روزگار ذوالنّون مصری (م: ۸۶۱ م) همگی اصول آن را سراسر می‌شناختند. بدین سان، طبیعی بود که این صوفی مصری از نو افلاطونی رنگ گرفته باشد. ذوالنّون فیلسوفی روشن و به تعبیر مولانا جامی «رهبر و پیشاهنگ جامعه‌ی صوفی بود». او از همگی زمینه‌های فلسفی نوافلاطونی بیش از هر چیز از نظریّه‌ی وحدت وجود رنگ گرفته بود. بر روی هم، باور بر این است که این نظریّه از رهگذر کوشش‌های ذوالنّون به تصوّف اسلام راه یافت برای نمونه، ذوالنّون می‌گوید: «عشق به خدا سرانجام انسان را با «او» یکی می‌کند. انسان در خدا جذب می‌شود. بدین‌گونه، نفس او خود نمی‌ماند، ولی پاره‌ای از نفس خدا می‌گردد».

مفهوم «استغراق» و «فنا»ی در خدا خط‌های برجسته‌ی نظریّه‌ی وحدت وجود است.

پس از ذوالنّون مصری، صوفی بلند آوازه‌ی ایرانی ابویزید (بایزید) بسطامی نماینده‌ی نخست فلسفه‌ی «همه خدایی» شد.

برخورد میان شکل بالای تصوّف [طریقت] و شریعت، که به دست بایزید آغاز شده

بود، در زمان صوفی بلند آوازه حسین بن منصور حلّاج که جانش را بر سر تغییر شریعت گذاشت، به اوج خود رسید. با این همه، فلسفه‌ی «همه خدایی» به دست صوفی مسلمان عرب تبار اسپانیایی شیخ محی الدّین بن عربی رواج یافت. ابن عربی در مرسیه (Murcia) به سال ۱۱۶۵ م چشم به جهان گشود و بیشتر در صقلیّه (Seville) پرورش یافت. ابن عربی در سال‌های (۱۲۰۱ ـ ۱۲۰۲ م) به زیارت خانه‌ی خدا رفت و سپس در شرق جهان اسلام بماند تا آن که در ۱۲۴۰ م در شهر دمشق جان سپرد. ابن عربی فلسفه‌ی «همه خدایی» را زیر عنوان «تصوّف اسلامی» شناساند. در کارهای اصلی‌اش به نام‌های **فتوحات مکیّه** و **فصوص الحِکم**، همگی اصول نوافلاطونی با تصوّف چنان درهم آمیخته است که جدایی انداختن میان آنها ممکن نیست. ابن عربی به عنوان یک یکتاپرست «همه خدایی» سخت‌باور داشت که با علم خدا اشیاء از پیش «هستی یافته‌اند (اعیان ثابته) که از آنجا ناشی می‌شوند و می‌پژمرند؛ آنها برمی‌گردند. این جهان، تنها جنبه‌ی نمودی (ظاهری) خداست. میان ذات و صفات خدا و عالم هستی تفاوت واقعی وجود ندارد (اینجاست که صوفیان مسلمان به هم خدایی گام می‌نهند). به ادّعایی ابن عربی، دنبال خداگردیدن در این جهان بیهوده است. صوفی حقیقی در واقع تنها یک راه دارد ـ اشراق یا نور درونی و باطنی. ابن عربی با اطمینان کامل پا می‌فشرد که یکتاپرستی همه خدایی تنها حقیقت اسلام است. او برای دفاع از استدلال خویش به آیه‌های قرآن و حدیث‌های پیامبر(ص) استناد می‌کرد. در این آیه‌ی قرآن که می‌فرماید «نحنُ أقربُ اِلیْهِ مِن حَبْلِ الْوَرید ← ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تریم»، به باور ابن عربی، خدا خود عضو و پاره‌ی بدن بنده است. و این حدیث که می‌گوید:

خداوند انسان را به چهره‌ی خویش آفرید، یعنی انسان همگی صفت‌های خداوند را دارا بود.

نظریّه‌ی وحدت وجودی که به دست ابن عربی رواج یافت بر صوفیان معاصر او و نیز کسانی که پس از او آمدند نشان ژرفی برجا گذاشت. کم‌کم اصول این نظریّه در میان مردم رواج گرفت و به تقریب همه‌ی دانشیانی که تصوّف گرا بودند زیر چتر هواداری از

آن گردآمدند. شاعران عرب، ایرانی وارد و زبان که صوفی می‌نمودند این اندیشه‌ها را در شعرهای شان گنجاندند. در این راه، تصوّف اسلامی یونانی زده شد و کم‌کم روح واقعی (یکتاپرستی) اسلام ناپدید شد. این اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی بیگانه در میان مسلمانان به خاطر ابن عربی آشناتر شد و به مفهوم واقعی، ابن عربی، مسؤول رواج آن اندیشه‌ها بود.

از دیدگاه اقبال این یک قانون طبیعی گزیرناپذیر است که ظهور و سقوط ملّت‌ها به علّت «خودی» آنان است. تنها آن ملّتی می‌تواند در این جهان بماند و بپاید که با همه‌ی توان و شکوهش، «خودی»اش را بشناسد و آن را پابرجا و استوار سازد. مسلمان هند و پاکستان و دیگر جاها از این قاعده برکنار نبودند. اقبال با شعرهای گیرا و ژرف خود به خوبی دریافت که هرگاه مسلمانان به «خودی» خویش‌رو آوردند به قدرت و شکوه رسیدند و هرگاه آن را از کف دادند به سقوط و نابودی و واپس‌گرایی کشیده شدند. اقبال باور داشت که نفی خودِ افراد و ملّت‌ها تأثیر ناخجسته‌ی «همه خدایی» بود و نظریّه‌ی وحدت وجود از رهگذر مکتب نوافلاطونی به تصوّف اسلام راه یافته است. بدین‌گونه، فلسفه‌ی اقبال برضدّ افلاتون و صوفیان پیرو او بود.

نقد افلاطون

پیش از افلاطون، سقراط (م: ۳۹۹ پ م) عقیده داشت که دانش واقعی تنها با «مُثُل» به دست می‌آید. پس او به برتری و والایی مُثل بر اشیای مادّی پی برد. ولی افلاطون یک گام فراتر نهاد و اثبات کرد که در جهانِ واقع تنها مثل یا اشکال دانش وجود داشته است و این که جهان مادّی همراه با همه‌ی محتوایش، هستی مستقلّی نداشته است. ضمیر، انسان را فریب می‌دهد پس ممکن نیست واقعیّت را بشناسد. در حقیقت، جهانِ واقع در هیچ کجای این جهان مادّی وجود ندارد زیرا واقعیّتِ صِرف می‌تواند شامل چیزی شود که از حرکت و انتقال رها و آزاد است. از آنجا که جهان هستی پیوسته در حال دگرگونی است، مفهوم جهان واقع می‌تواند، آن را دربرگیرد. اقبال نظریّه‌ی افلاطون

را در شعر «ببر و بره»ی خود در اسرار خودی رد کرد است:

راهب دیرینه افلاتون حکیم / از گروه گوسفندان قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم / در کهستانِ وجود افکنده سُم
آنچنان افسونِ نامحسوس خورد / اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سرّ زندگی در مردن است / شمع را صد جلوه از افسردن است
بر تخیّل‌های ما فرمان رواست / جامِ او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندی در لباس آدم است / حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است
عقلِ خود را بر سر گردن رساند / عالمِ اسباب را افسانه خواند
کار او تحلیل اجزای حیات / قطعِ شاخِ سروِ رعنای حیات
فکر افلاتون زیان را سود گفت / حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابی آفرید / چشمِ هوشِ او سرابی آفرید
بس که از ذوق عمل محروم بود / جان او وارفته‌ی معدوم بود
منکر هنگامه‌ی موجود گشت / خالقِ اعیانِ نامشهود گشت
زنده جان را عالمِ امکان خوش است / مرده دل را عالم اعیان خوش است
آهوش بی‌بهره از لطفِ خرام / لذّت رفتار بر کبکش حرام
شبنمش از طاقتِ رم بی‌نصیب / طایرش را سینه از دم بی‌نصیب
ذوق رویدن ندارد دانه‌اش / از تپیدن بی‌خبر پروانه‌اش
راهب ما چاره غیر از رم نداشت / طاقتِ غوغای این عالم نداشت
دل به سوز شعله‌ی افسرده بست / نقشِ آن دنیای افیون خورده بست
از نشیمن سوی گردون پر گشود / باز سوی آشیان نامد فرود
درخم گردون خیالِ او گم است / من ندانم دُرد یا خشتِ خُم است
قوم‌ها از سُکر او مسموم گشت / خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

بخش اخلاقی این افسانه، نفی «خودی» است. او بر نظریّه‌های نفی زندگی افلاطون خرده گرفت.

از دید اقبال، افلاتون پدر تعمیدی آن دسته از صوفیانی بود که به وحدت وجود باور داشتند. پس از ابن عربی، مؤثّرترین کسانی که این نظریّه را گسترش و رواج دادند عراقی (م: ۱۲۸۷ م) و خواجه حافظ شیرازی، شاعران برجسته‌ی ایرانی بودند.

حافظ شیرازی سراسر زیر تأثیر عقیده‌ی نو افلاطونی قرار داشت و در غزل‌های شورانگیزش تخدیری و سرمستی زندگی را بیان کرد. «جهان و هر چه در آن است سهل و مختصر است»؛ «انسان همه هیچ است» و «همه چیز جز خدا نیستی است». پس از حافظ، تصوّر «خودی» انسان بی‌ربط است. اقبال از حافظ هم مانند افلاتون انتقاد می‌کند:

برحذر از حافظ سرمست باش   جام او پر باشد از زهر حیات

مانند افلاطون انتقاد می‌کند:

هنگامی که نخستین نشر **اسرار خودی** در ۱۹۱۴ بیرون آمد و اقبال به خواجه حافظ شیرازی تاخته بود، توفانی از مخالفت و ستیز در میان مسلمانان هوادار صوفیّه برخاست. شاعران اردو زبان محافظه‌کار مانند اکبرالله آبادی، خواجه حسن نظامی دهلوی، مظفرّالدّین احمد و مولانا فیروزالدّین طغرایی در جرگه‌ی آنان بودند. مظفّرالدّین و مولانا طغرایی در پاسخ به **اسرارخودی** و دفاع از حافظ و مثنوی کامل **رموز خودی** و **لسان الغیب** سرودنه و تا آنجا پیش رفتند که سخنان ناخوشایند و ناسزایی به اقبال گفتند. ولی از آنجا که اقبال مرد صلح و آشتی و نرم خویی بود نخواست به این ستیز و کشمکش دامن بزند و بدین‌گونه، نام حافظ را از مثنوی **اسرار خودی** خویش حذف کرد. با این همه، شعرهای حذف شده‌ی اقبال درباره‌ی حافظ بعدها به وسیله‌ی فیروزالدّین طغرایی، سیدعبدالواحد و انور حارث به ترتیب به ترتیب در گردایه‌های **لسان الغیب**، **باقیات اقبال** و **رخت سفر** گنجانده شد.

اقبال در خرده‌گیری‌اش بر حافظ درست می‌گفت. چرا اقبال نام حافظ را حذف کرد؟ خلیفه عبدالحکیم، دوست نزدیک اقبال و یکی از شخصیّت‌های اساسی که درباره‌ی او قلم می‌زند، علّتش را توضیح می‌دهد: یک بار در پی این نکته که چرا اقبال

در نشر دوم سروده‌ی **اسرار خودی** نام حافظ را حذف کرد از اقبال پرسیدم. اقبال پاسخ داد:

«نظریّه‌های من همان است که گفته‌ام. نام حافظ را از روی مصلحت حذف کردم. می‌ترسیدم که به دنبال این کشمکش، مردم با هدف فلسفه‌ی «خودی» که من طرح کرده بودم به مخالفت و دشمنی برخیزند. اگر آنان حافظ را شاعری بدان‌گونه که من ترسیم کردم نمی‌بینند بگذار چنین بیندیشند. ولی آنان بایستی به محتوای سخنان و خرده‌گیری‌ها من، تا آنجا که به ادبیّات مربوط است، بیندیشند.

از دیدگاه اقبال، حافظ یک عارف نبود. کسی نمی‌تواند با کاربرد و به کارگیری اصطلاح‌ها و زبان صوفیان، عارف و صوفی شود؛ همان‌گونه که کسی نمی‌تواند تنها با پوشیدن عبا و دستار روحانی باشد. صوفیان برای رفتار، رهمنودهایی می‌دهند و این چیزی است که حافظ آن را ندارد.

بر روی هم، صوفیان برابر نظریّه‌ی وحدت وجود، چنین دفاع می‌کردند که انسان باید به خاطر علم خدا در او فنا شود. ولی اقبال، به وارونه‌ی دید آنان، آموخت که به پیروی از سخن معروف عارفانه‌ی «هر کس خود را شناخت خدایش را شناخته است»، انسان بایستی «خود» خویش را کامل بشناسد و آن را خوب بداند سپس علم خدا را باید به دست آورد. از دیدگاه اقبال، شناخت خدا به شناخت خودی ارتباط دارد، چنان که اگر آگاهی و شناخت شایسته‌ای از «خود» نداشته باشیم نمی‌توانیم خدا را بشناسیم. بدین‌سان، اقبال در برابر نظریّه‌ی سکون‌پذیر و انفعالی وحدت وجود، نظریّه‌ی پویا و زندگی‌ساز «خودی» را نشر داد و در تاریخ تصوّف اسلامی فصل تازه‌ای گشود.

اندیشه‌ی اجتماعی محمّد اقبال

ال. آر. گوردن پالانسکایا*

گسترش و دگرگونی فلسفه‌ی اجتماعی در پاکستان به مقدار زیادی زیر تأثیر تصوّرات اجتماعی محمد اقبال قرار گرفت. اندیشه‌های اجتماعی او بازتابی بود از نشان ویژه و دوگانگی ساختمان اجتماعی و روان‌شناسی اجتماعی طبقه‌ی میانه‌ی مسلمان در هند مستعمراتی. از این روست که او به راستی رهبر روشنفکران مسلمان گردید. ساختمان عقیدتی طبقه‌ی میانه، در همه‌جا، سخت با بازسازی دین بستگی داشت.

اقبال پدیدآورنده‌ی آرزوها و خواسته‌های نو در تعبیر و تفسیر دوباره‌ی اسلام بود. با بازسازی اندیشه‌ی دینی او نه تنها کوشید تا زمینه‌ی تصوّرات آزادی خواهی ضدّ مستعمراتی را بنیاد نهد، که فلسفه‌ی اجتماعی تازه‌ای هم پایه‌گذاری کرد. این فلسفه نه تنها احساسات ضدّ امپریالیستی طبقه‌ی میانه‌ی مسلمان را نشان می‌داد، بلکه آرزوها و خواسته‌های ضدّ سرمایه داری را هم بازگو می‌کرد. آن فلسفه نیز بازتابی بود از

* . بانو. ال.آر. گوردُن پالانسکایا (L.R.G. Polonscaya)، عضو مؤسسه‌ی خلق‌های آسیا در انجمن علمی مسکو، در دوم ماه می ۱۹۶۷ از آکادمی اقبال (کراچی) دیدن کرد. این گفتار از مجله‌ی اقبال ریویو *(Iqbal Review)*، چاپ پاکستان اکتبر ۱۹۶۹، به پارسی در آمده است.

تصوّرات «آرمان شهر» مردم درباره‌ی برابری انسان‌ها؛ ولی نه تنها در پیشگاه خداوند، که در زمین هم. در ساخت دیدهای اجتماعی اقبال سه اندیشه‌مند برجسته‌ی مسلمان **شاه ولی الله، سید احمدخان** و سیّد جمال‌الدین تأثیر نهادند.

فلسفه‌ی اینان بیش از هر چیز این نشان را در اقبال بر جای گذاشت که به عنوان یک کوشش، اسلام را به مفهومی ویژه‌ی مردم و زمان خود بازسازی کند. اصول اجتماعی فلسفه‌ی اقبال بر پایه‌ی اصلی فلسفه‌ی ولی الله در پیرامون اختلافات میان جوهردین و اصول جزمی و تغییرناپذیر آن، میان یک رشته از اصول معنوی که روی نمونه‌های معیّنی قالب‌ریزی شده‌اند، و میان قوانین مذهبی بومی و سرزمینی که برابر زمان و مکان تفسیرگردیده‌اند استوار بود. اقبال به تعبیر شاه ولی الله درباره‌ی جدایی میان «خاصّ» و «عامّ»، «نصّ» و «ظاهر» شرکت می‌جوید و آن را می‌پذیرد.

اقبال می‌گفت: «برابر تصوّر شاه ولی الله، روش پیامبریِ آموزش، کلّی سخن گفتن و قانونی است که به وسیله‌ی یک پیامبر الهام شده است. این قانون مورد ویژه‌ای از آیین‌ها، روش‌ها، عادت‌ها و نشانه‌های خاص خلق‌هایی را در بر می‌گیرد که آن پیامبر ویژه‌ی آنان فرستاده شده است».[1]

تصوّراتِ ولی الله درباره‌ی «اجتهاد»، «اجماع» و «تعادل» تأثیر سترگی بر فلسفه‌ی اجتماعی اقبال گذاشت. آموزش و بررسیِ ولی الله درباره‌ی اجتهاد نشانگر ناخشنودی و نارضایی گروه دانشمندان روز بود به ایستایی، رکود و نادانی اصول تسنّن که حق داوری مستقلّ مسلمان را نادیده می‌گیرد.

آموزش ولی الله در پیرامون اجماع بزرگ‌ترین فضیلت انسان یعنی احساس مسؤولیّت او را در برابر اجتماع نمودار ساخت.

بررسی او در باره‌ی «توازن» ـ یا تعادل اقتصادی ـ در دفاع او نه تنها از تغییر کیفی، بلکه از یک تعادلِ آرمان شهری آنچه هست سترون بود.

این تصوّرارت ولی الله تکمیل سریع خود را در فلسفه‌ی تجدید فکر اسلامِ اقبال و

---

1. Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, 1957. pp. 171 - 172.

تصوّرات او از برابری اجتماعی به دست آورد.

اقبال تصوّر ولی الله را چنین گسترش داد که قوانین اجتماعی اسلامی ویژه‌ی مردم عرب بود و خاطر نشان ساخت که این قوانین درست به همان‌گونه قابل اجرا درباره‌ی مسلمانان شبه قارّه‌ی هند و پاکستان نیستند[1] تصوّر اصلی او این بود که حقوق اسلام شایسته‌ی دگرگونی است و هر ملّت و نسلی تازه حق تجدید و احیای اسلام را دارد.

اقبال می‌گفت: «شاید نخستین مسلمانی که در من نیازمندی به روحی تازه به جای گذاشت شاه ولی الله دهلوی بود».[2]

نظریّه‌های اجتماعی اقبال به مقدار زیادی زیر تأثیر سیّد احمدخان ـ رهبر روشنفکر مسلمان در هند مستعمراتی سده‌ی نوزدهم ـ قرار گرفت. آموزش سیّداحمد درباره‌ی «خوبی مشترک» اندیشه‌ی جامعه‌ی فرهنگی اسلامی را از خواب‌زدگی بیدار کرد. همان‌گونه که می‌دانیم او آفرینشگر دو بیان و تعبیر بود:

۱ ـ **خودیاری** (اپنی مدد آپ) ۲ ـ **همکاری بین المللی** (قومی همدردی). آن‌گونه که او ادّعا می‌کرد «خودیاری» از روزگاران باستان عملی بوده است و دومی دستاورد این زمان است.

این برداشت، مانند آموزش ولی اللّه درباره‌ی «اجماع»، برپایه‌ی تصور مسؤولیّت انسان‌ها در برابر جامعه قرار داشت، ولی به وارونه ولی الله مفهوم خود یاری و همکاری بین المللیِ سیّد احمد خان بیانی دینی نداشت، بلکه تعبیری دنیایی بود برای نمونه و گواه آوردن در پیرامون سازش و هماهنگی دوباره‌ی اسلام با طبیعت. سید احمد خان استدلال می‌کرد: اگر دین همگام با طبیعت باشد حقیقی است و اگر دوگانه با آن، نمی‌توان ادّعا کرد که موهبت و دهش خدایی است. اقبال گفته است:

سید احمد خان نخستین مسلمان جدیدی بود که بر روی هم ویژگی مثبت روزگاری

---

۱. این سخن گوینده از برداشت فکر اقبال درست نیست؛ چرا که بودن اجتهاد در اسلام و آزادی تفکّر و همچنین قالب‌های جاندار و سازنده‌ی اصول فقه مانند «عقل» (قیاس) «استحسان»، «مصالح مُرسله» و... که نمایشگر انعطاف‌پذیری و پذیرش شرایط نو زمانی و مکانی در حقوق اسلامی است سخن او را راست تهی از استدلال می‌نماید ـ مترجم.

۲. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۹۷.

را که داشت می‌آمد دید... او نخستین مسلمان هندی بود که نیاز به جهت‌یابی تازه‌ی اسلام را احساس کرد در راه آن کوشید[1]. تصوّرات همکاری بین المللیِ سید احمد خان بعداً در انسان کوشش‌گر فلسفه‌ی اجتماعی اقبال گسترده و پهن گردید.

اقبال از فلسفه‌ی [طبیعی] (نِچَری nechari) به عنوان جهت یا بی‌تازه‌ای از اسلام ارج‌گزاری و سپاسمندی فراوانی نشان داد. با همه‌ی اینها فلسفه‌ی خود او به مقدار زیادی از نظرات مذهبی سید احمد خان جدا می‌نمود. اقبال همچنین هرگز به هواداری از جهت‌یابی انگلیسیِ «سید احمدخان» برنخاست. فلسفه‌ی اجتماعی اقبال همیشه در آستانه‌ی نخستین گسترش خود به کلّی از اشاره به طرفداری انگلیسی رها و جدا بود و مستقیم با هر شکلی از ستم و بی‌دادگری بیگانه دوگانه می‌نمود. بازتاب این دیدار شعر اقبال ـ به عنوان شاعر میهن دوست آغاز این قرن ـ (در شعر «تصویر در» و مانند آن) می‌بینیم در تفکّر شعریِ اقبال، هند همچون «پرنده‌ای در دام» است و تا آزادی آن و هیچ‌کس نباید آرام بنشیند.

درگسترش اندیشه‌های اجتماعی اقبال، دوره‌ی نخستین جنگ‌جهانی اهمّیّت فراوانی داشت. او به سختی با کوشش‌ها و کشمکش‌های اساسی و مهمّ سیاسی روشنفکران مسلمان پیوستگی داشت. در این زمان پیشرفت تفکّر همگانی اسلام، به مقدار زیادی، قالب‌های «وحدت اسلامی» (= پان اسلامیک Pan Islamic) را پذیرا گردید.

سید جمال الدین و شاگردان او درمیان فرهیختگان مصری و «جنبش شاخه‌ی ترکیه‌ی جوان» تأثیر شگرفی در نظریّه‌های «وحدت اسلامی» اقبال به جای گذاشت. پیش از هر چیز اقبال زیر تأثیر تصوّرات جمال الدین در پیرامون احیای احادیث اسلامی و تعبیر تازه‌ی آنهابه منظور تبدیل کردن به جنبشی جداگانه برای پیشرفت و تکامل گسترش بینش مردم استعمار زده و ابزاری جهت به هم پیوستن و یگانگی

---

۱. سخنرانی‌ها و اعلامیه‌های اقبال، ویراسته‌ی شاملو، ص ۱۳۱ (لاهور، سپتامبر ۱۹۴۸).

Shamloo (ed.), *Speeches and Statements of Iqbal,* p.131 (Lahore, Sep.1948).

مسلمانان جهان در برابر ستم و بی‌دادگری باختر زمین قرار گرفت. اقبال نقش جمال الدین را در گسترش اندیشه‌ی اجتماعی اسلام به سختی بزرگ می‌داشت.

به باور اقبال: «اگر [جمال الدین] همگی نیروی خستگی‌ناپذیر ولی پراکنده‌ی خود را به عنوان روش ایمان و هدایت آدمی، ویژه‌ی اسلام وقف کرده بود جهان اسلام به مفهوم و معنایی بخردانه امروزه زمینه‌ی همبستگی بیشتری می‌داشت».[1]

فلسفه‌ی اجتماعی خود و اقبال هم بر پایه‌ی تصوّرات بازسازی اندیشه‌ی دینی اسلام استوار بود.

او می‌خواست همان احادیث اسلامی را احیا کند که بر دل‌های توده‌های مسلمان گرامی و گران می‌نمودند. هدف او از تعبیرِ نوینِ حدیث آن بود که وجدان‌های ملّی و کوشش‌های سیاسی توده‌های مسلمان را بیدار سازد و شالوده‌هایی فلسفی به آرمان‌های اجتماعی خود بدهد. در این رهگذر، کار مهم و جالبِ اقبال پیام شعری او به دانشجویان دانشگاه «علیگره» است، به هنگام جنبش بیدارانه‌ی آزادی در میان سال‌های ۱۹۰۵ ـ ۱۹۰۸ ـ در زمانی‌که رؤسای دانشگاه «علیگره» می‌کوشیدند تا دانشجویان را از جنبش و اندیشه‌های انقلابی جدا و رها سازند.

اقبال برای کوشش‌ها و کشمکش‌های سیاسی تحصیلکردگان و روشنفکران مسلمان فراخوانده شد. در همان هنگام او دریافت که آگاهی و وجدان نو هنوز چهره نبسته است و لحظه‌ی بیرون افکندن و به دور ریختن آیین و سنّت گذشته فرا نرسیده است، ولی او مطمئن بود که چنین لحظه‌ای خواهد آمد.[2] از دیدگاه اقبال بیداری توده‌ها وظیفه‌ی مقدّس روشنفکران بود اقبال نخستین فیلسوفی بود که درباره‌ی وظیفه‌ی اجتماعی شاعر گفتگو می‌کند. او می‌گوید: «شاعر باید همه‌ی بینایی و چشم مردم باشد که سخت، با تن او ـ توده‌های مردم ـ پیوست است. به دنبالِ تصوّرِ اجتماعی اقبال، روشنفکران رهبران طبیعی مردم بودند و توده‌های کارگری دست و پای مردم به شمار

---

۱. احیای فکر دینی... (متن انگلیسی)، ص ۹۷.

۲. «برای دانشجویان دانشکده‌ی علیگره»، بانگ‌دار، لاهور، ص ۱۱۹، ۱۹۵۲.

می آمدند».[۱]

در همان زمان، فلسفه‌ی اجتماعی اقبال بر پایه‌ی برابری اجتماعی و تصوّرات آرمان شهری «جامعه گرایی» (سوسیالیسم) قرار داشت. ساخت این آرمان، به مقدار زیادی، زیر تأثیر شرکت هه جانبه‌ی توده‌ها درجنبش آزادی خواهی هند استعمار زده و سرانجام به مقدار زیادی با آغاز کشمکش و پیکار سازمان یافته‌ی طبقه‌ی کارگری ـ در شبه قارّه‌ی هند و پاکستان ـ قرار گرفت.[۲]

تصوّر اجتناب‌ناپذیر انقلاب در فلسفه‌ی اجتماعی اقبال نمودار گردیده بود. او قالبی واقعی در شعرِ انقلاب خود به دست می‌دهد:

«قلب‌ها در آرزوی انقلاب می‌تپند ـ شاید که روزهایِ جهانِ پیر و سالخورده سرآمده است».[۳]

او دریافت که پس از انقلاب اکتبر مردم خاور زمین دیگر نمی‌توانند بیش از این در زیریوغ استعمار گردن نهند. روان‌شناسی آنان تغییر و دگرگونی است و وجدان‌های ملّی آنان باید به گونه‌ای گزیر ناپذیر بیدار گردد:

چشم بگشای! اگر چشم تو صاحب نظر است　　　زندگی در پی تعمیرِ جهانِ دگر است[۴]

اقبال در دیباچه‌ی **پیام مشرق** نوشت: «خاور زمین، و به ویژه شرق مسلمان، پس از یک خواب آلودگی دیرپای چشمانش را باز کرده است».[۵] با همه‌ی اینها به هنگام نوشتن چنین مطالبی او راه انقلاب را برتری داد. اقبال دریافت برای اینکه بتوان جهانی نو آفرید انسان باید سرشت و ماهیّت خود را دگرگون سازد. از دیدگاه او، کمال اخلاقی بشر شرط اساسی دگرگونی‌های اجتماعی بود و تنها راه مؤثّر این دگرگونی راه و روش اسلام بوده است. در همان هنگام، اقبال، هرگز از تقدیر الهی و سرنوشت از پیش تعیین شده‌ی بشر و حالت بی‌اراده‌ی انسان، در این جهان، پیروی نکرد. اقبال در یکی از

---

۱. شاعر (بانگ درا)، ص ۵۳.
۲. در ترجمه چند سطر از متن حذف گردید. مترجم.
۳. انقلاب (ضرب کلیم)، ص ۱۳۹.
۴. پیام (پیام مشرق)، صص ۳۲۶ ـ ۳۲۵.
۵. پیام مشرق، دیباچه، ص م.

بهترین سروده‌های فلسفی خود ـ **اسرار خودی** ـ نوشت:

زندگی در جستجو پوشیده است　　اصل او در آرزو پوشیده است[۱]

فلسفه‌ی اجتماعی او فلسفه‌ی یک انسان کوشا بود. همان‌گونه که یکی از دانشمندان پاکستانی ـ حافظ مالک در کتاب **ملیّت گرایی اسلام در هند و پاکستان** یادآور شده است: اقبال رسالتِ خود را در برانگیختن کوششی آفرینشگر و سازنده، در میان مسلمانان، و آغشتن بیننده به ناشکیبایی و بی‌تابیِ ناآرام می‌بیند».[۲]

او، به نام اسلام، مردم را به کار و عمل فرا می‌خواند. در برابر رنگ باختن جامعه‌ی اسلامی، خودشناسی انسان (اثبات خودی) و خودشناسی وظیفه‌ی انسان در برابر اجتماع را به نام درمان و چاره‌ی اصلی مورد نگرش و بررسی قرار می‌دهد. زندگی نباید راکد بماند، بلکه بایستی دگرگونی پذیرد. مقصود زنده بودن نیست، که تغییر و دگرگونی است. اقبال باورمند است که عمل نهایی و غایی عملی روشنفکرانه نیست، بلکه کنشی زنده وجاندار است که سراسر تار و پود خودی یا من (Ego) را می‌شکافد و خواسته‌اش را با این اطمینانِ سازنده و بر آن پایه‌استوار تیز می‌کند که جهان چیزی نیست که صِرفاً، از تصوّرات، دیده و شناخته شده باشد؛ بلکه با کنش و عمل پیوست و مداوم ساخته و دوباره پرداخته گردیده است.[۳] فلسفه‌ی اجتماعی اقبال بر پایه‌ی تصوّر پیکاری کوششگر در برابر پلیدی و زشتی اجتماعی ریخته شده بود.

اقبال در **اسرار خودی** زغال نرم (نمونه‌ی انسان بی‌اراده) را با الماس (نمونه‌ی انسان کوششگر) در برابر هم قرار می‌دهد. الماس به زغال می‌گوید:

فارغ از خوف وغم و وسواس باش!　　پخته مثل سنگ شو!، الماس باش!

در صلابت: آرزوی زندگی است　　ناتوانی: ناکسی، ناپختگی است[۴]

تنها کوشش و خودشناسی امکانات کوشش‌گرانه‌ی انسان است که می‌تواند زغالی

---

۱. کلیات اشعار فارسی اقبال (اسرار خودی)، ص ۱۳.

۲. حافظ مالک، ملی‌گرایی اسلام در هند و پاکستان، ص ۲۴۲، واشنگتن.

Hafiz Malik, *Muslim Nationolism in India and Pakistan*, Washington. P.242.

۳. اقبال، احیایِ فکرِ... ص ۱۹۸.

۴. کلیات اشعار فارسي اقبال، ص ۴۰ «م».

را به الماسی تبدیل کند! تعبیر «دکارت» از حقیقتِ «هستی» این است: «من فکر می‌کنم، پس هستم» (Congico ergo Sum). اقبال در برابر بیانِ «دکارت» می‌گوید:

«**من می‌کوشم، پس هستم**». از دیدگاه اقبال، کوشش بشر تجلّی و نمود آزادی اراده‌ی او بود. او کوشید تا تعبیر آزادی اراده‌ی «کانت» را با بیان صوفیانه‌ی انسان کامل هماهنگی دهد. اقبال پیوند و بستگی مستقیمی میان جاودانگی و بی‌مرگی بشر و کوشش او در زمین دید، ولی هر کوشش نمی‌تواند درست و راستین دانسته شود؛ تنها کوششی که برای جامعه سودمند است راستین می‌نماید. بیان اقبال، از پیشرفت اجتماعی، بر پایه‌ی تصوّر کشمکش میان دو اصل اساسی یعنی «نیکی» و «بدی» استوار بود. این مفهوم کاملاً جدلی بود و بر پایه‌ی واقعیّت بخشیدن به توانایی بشر در راه تغییر و بدی به نیکی و بررو روی هم، کوشش انسان به پیشرفت قرار داشت. در پرسش جدال‌آمیز و جنجال‌خیز پیوند انسان با اجتماع، او تعارض و بر خورد را پذیرفت؛ ولی به گونه‌ی کلّی با چنین نظریه‌هایی بسیار تخیّلی و چه بسا ارتجاعی، اقبال پیوستگی فرد و اجتماعی را در آهنگ خدمت به خدا می‌یابد و می‌شناسد، اما او یک میهن‌پرست صرفاً مذهبی نبود.

پس از پذیرش آزادی اسلامی، جامعه و دولت باید از هرگونه تعصّب مذهبی کناره‌گیری کند و از منافع مسلمان و نامسلمان با بی‌طرفی بسیار دقیقی به حمایت برخیزد.

در همان هنگام بیان اقبال از «خدمت به خدا» نشانگر انجام اصول اخلاقی و آرمان‌های اجتماعی اسلام بود. از دیدگاه او بشر برتری‌ها و فضایل خدا را داراست و باید در روی زمین جانشین او گردد. اندیشه‌ی اساسی و اصلی اجتماعی اقبال این بود که نظم اجتماعی در اسلام بر پایه‌ی یکتاپرستی (توحید) ـ که خود چکیده و گوهر برابری، همبستگی و آزادی است ـ گذارده شده است. برابری پیش از هر چیز برابری انسان هاست در پیشگاه خداوند.

در همان هنگام نیز او درست برای ثروت مادی و حقوق اجتماعی در جامعه به

دعوت می‌پردازد. اقبال به همه‌ی جنبه‌های اقتصادی دلبستگی دارد و نظری آرمانی پیشنهاد می‌کند که: اسلام با جامعه گرایی (سوسیالیسم) می‌توانند یک‌دیگر را تکمیل کنند. تصوّر اقبال از همبستگی یا تضامن «تصوّر همبستگیِ» اسلامی بود؛ ولی تصوّر او از آزادی، محکومیّتِ بهره‌کشی امپریالیسم و سرمایه‌داری باختر زمین را آشکار می‌ساخت. اقبال در آثار شعری و فلسفی خود، بهره‌کشی از مردم خاور زمین به دست امپریالیسم یا جهان‌خواری باختر زمین، بهره برداری مالک از دهقان و سود جویی سرمایه‌دار از کارگر را محکوم ساخت. او آزادی غربی را به مسخره گرفت و محکوم کرد و نیز حقّ مالک را در بهره برداری از دهقان و حقّ سرمایه‌دار را در دزدیدن دسترنج و دستمزد کارگر زشت و نکوهیده دانست. فلسفه و شاعری همیشه در اقبال به یک نمونه و سبک نبود. با چنان دوگانگی و ناتوانی، فلسفه‌ی اجتماعی او سخت نشانگر انسان گرایی ژرف وی بود. اقبال وظیفه‌ی اجتماعی خود را در خدمت به مردم دید. در این خدمت او معیار راستین فلسفه و پیروزی و کامیابی کوشش‌های سیاسی خود را به چشم می‌دید. اقبال در شعری به اردو چنین می‌گوید:

«با ملّت پیوندی استوار داشته باش
از درخت آموز امید بهار»[1]

---

۱. بانگ دار، ص ۲۸۰.

اقبال و وحدت وجود*

امیرحمزه ثنواری

از آغاز اسلام بحث وحدت وجود در میان صوفیان جریان داشته است. در میان مخالفان فلسفه‌ی وحدت وجود، که برضدّ ابن عربی برخاستند، عبدالوهّاب شعرانی بود که بعدها به لغزش خود پی‌برد و با شیخ اکبر (ابن عربی) همداستان شد و به هواداری از او پرداخت. مسأله‌ی وحدت وجود در فلسفه‌ی فیلسوفان مغرب زمین مانند اسپینوزا و هگل نیز دیده می‌شود. در هند هم شنکر شارح بزرگ این فلسفه گردید.

اقبال دریافت که وحدت وجود نفی خودی و فردیّت است؛ زیرا از دید هگل و اسپینوزا، فقط وجود حق تعالی مطلق است و نه هستی افراد. ولی تمام ادیان جهان جنبه‌ی شخصی و فردی انسان را در نظر می‌گیرند و تنها وحدت وجود است که چنین نیست. اقبال در دیباچه‌ی **اسرار خودی** گفته است که پیداست که نظریّه‌ی هگل و هم‌اندیشانش با وحدت وجودی‌ها درباره‌ی جهان‌هستی و انسان با هم فرق دارد؛ به گونه‌ای که در تصوّرات آنان مقصود نهایی انسان این است که او در خدا یا در حیات کلّی جذب شده است و از تصوّر فردی جدا شده است. به سخن دیگر، انسان جزیی از

***. این گفتار با این ویژگی‌ها چاپ شده است :**

Amir Hamza Thanvari, "Iqbal and Pantheism", *in Iqbal's Centenary Papers*, vol. I,pp. 154 - 159.

خلقت است. از دیدگاه من (اقبال) مقصود نهایی و فرجامین اخلاقی و مذهبی انسان این نیست که هستی خودش را نادیده بگیرد یا «خود» خویش را فدا کند، بلکه این است که هستی فردی خویش را پابرجا نگاه دارد.

اسپینوزا باور داشت که هستی خدا نمی‌تواند شخصی باشد، زیرا در این حال اگر فردی باشد باید معیّن و مشخّص بشود وحدّی برایش تصوّر کرد. این تشخّص و تعیّن یک نسبت (صفت) سلبی است.

اقبال در نامه‌ای به سال ۱۹۱۶ م نوشت: صوفیان هند و ایران، بیشتر در تفسیر مسأله‌ی خدا از فلسفه‌ی وِدایی و «بُد» نشان گرفته‌اند. او در **سیر فلسفه در ایران** گفته‌است: هنگامی که شیخ اشراق (سهروردی) به تعریف خدا می‌پردازد می‌گوید که خدا مجموعه‌ی وجود متصوّر محسوس است و برای همین، به «همه اوست» قایل است. این تصوّر سه تصور بنیادین را دربر می‌گیرد: نخست این که علم حقیقت انسان و رای احساس به وسیله‌ی حالات شعور (درک کردن) امکان می‌یابد. دوم، نهایت حقیقت غیر شخصی است. سوم، انتهای حقیقت یکی است. بدین‌گونه، اقبال در دیباچه‌ی فلسفه‌ی خودی با این فلسفه مخالفت کرده است و نوشته است: «در تحقیق و تدقیق مسأله‌ی خودی میان فلسفه‌ی مسلمانان و هندیان همانندی شگفتی هست آن این که با هر اندیشه‌ای که سری شنگر **گیتا** را تفسیر کرد، شیخ محی الدین عربی **قرآن** را با همان دید و نظر تفسیر کرده است به گونه‌ای که در جان و روح مسلمانان اثرژرفی گذاشت».

اقبال در حالی که با وحدت وجود مخالف بود، در همان حال با کسانی مانند حافظ، جامی، سنایی، عرفی و دیگر شاعران هم به مخالفت برخاست او **فصوص الحکم** شیخ اکبر (ابن عربی) را به کفر و زندقه نسبت داد. اقبال در نامه‌ی ۱۹۱۶ م ضمن خرده‌گیری از سری شنکر و ابن عربی نوشت: اگرچه مزاج فلسفی مردم مشرق بیشتر به این فلسفه گرایش دارد که خود انسانی صرفاً یک تخیّل است، ولی برداشتن این بار از دوش، یک رهایی است.

گویا اقبال تا ۱۹۱۶ ـ ۱۷ م با مسأله‌ی وحدت وجود مخالف بود، ولی بعدها کم کم‌کم حقّانیّت وحدت وجود بر او هویدا شد به گونه‌ای که در ۱۹۲۲ با این اندیشه همسویی نشان داد. برای نمونه در **پیام مشرق**، **زبور عجم**، **جاوید نامه** و **ارمغان حجاز** شعرهایی پیدا می‌شود. همچنین در سخنرانی‌های مشهور خود (**بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام**) علّامه اقبال هواداری‌اش را از وحدت وجود ابراز داشت، چنان که در کتاب **سیر فلسفه‌ی ایران** که به سال ۱۹۱۸ م نوشته بود، آشکارا نگاشت که «اکنون مسائل تازه‌ای بر من کشف شده است و در اندیشه‌هایم نیز دگرگونی‌های فراوانی پیدا شده است». به تصوّر من، اکنون بخش کوچکی از این کتاب توانسته است از بند انتقاد برهد (به گفته‌ی میرحسن الدّین).

علّامه اقبال گذشته از **مثنوی** مولانا جلال الدین رومی از پیرمهر علی شاه، چند کتاب دیگر نیز از شادروان گولروی گرفته بود، جناب پیرعلی شاه از شارحان چیره دست **فصوص الحکم** و **فتوحات مکیّه‌ی** ابن عربی بود. اقبال در کتاب **سیر فلسفه در ایران** (متن انگلیسی، ص ۱۳۲) نوشته است: «در اندیشه‌های یک انسان اندیشه‌مند تغییر و دگرگونی رخ می‌دهد و اگر در کسی دگرگونی پدید نیاید، باید آن کس سنگ باشد نه انسان» اقبال در واپسین سال‌های زندگی، مسأله‌ی وحدت وجود را به ژرفی در وجدان خود درک کرده بود. در این زمینه، گواهی استاد یوسف سلیم چِشتی بی‌اندازه اهمّیّت دارد. این استاد در **شرح ارمغان حجاز** نوشته است: «در سال ۱۹۳۰ م در دیداری که با علّامه اقبال داشتم به ایشان عرض کردم که مسأله‌ی وحدت وجود را به من بفمانید. در این باره ایشان پاسخ دادند در اصل، این مسأله به گفتگو بستگی دارد. تا آن گاه که این حالت بر تو عارض نگردد که جز خدا هیچ کس وجود ندارد، این مسأله را نخواهید فهمید. از این گذشته، بیان این مسأله با کلمات بسیار سخت است. این موضوع به اندازه‌ای باریک و حسّاس است که اگر گوینده کوچک‌ترین کوتاهی نشان دهد یا شنونده نادرست بفهمد در هر دو صورت، کفر و الحاد همراه آن خواهد بود. خودت شخصاً برای درک این مطلب بکوش». هنگامی که رساله‌ی **وحدت وجود** حکیم مولانا

برکات احمد ثوفکی را خواندم منهم همین روش را برگزیدم که هیچ وجودی جز خدا نیست، همان‌گونه که این شعر اقبال نشانگر این مطلب است:

تـو ای نـادان دلِ آگـاه دریـاب! به خـود مـثل نـیاکـان راه دریـاب!

چه سان مؤمن کند پوشیده را فـاش؟ «زلا» مـوجود «الاّ اللّـه» دریـاب!

در **اقبالنامه** آمده است که حضرت علاّمه اقبال به سِرکشن پرشاد نوشت: «من چـه اندازه پیش از این در پاره‌ای از مسائل تصوّف در اشتباه بودم، لیکن این اختلافات تا مدّتی در میان صوفیان اسلام جریان داشته است. این اختلافات سخن تازه‌ای نیست، ولی افسوس که برخی از اشخاص ناوارد دگرگونی مفاهیم تصوّف مرا به دشمنی من با این فلسفه بار می‌کردند».

حقیقت این است که در اساس حضرت علاّمه اقبال هیچ‌گاه بـا تـصوّف اسـلامی مخالف نبود، بلکه از همان آغاز به بزرگان دین و صوفیان گران‌مایه عقیده داشت. کسی که در آرامگاه خواجه نظام الدّین اولیا می‌گوید:

زیـارت خاک تـو روشنایـی دل است

و مقام تو از مسیح و خضر بالاتر است

چگونه می‌تواند مخالف تصوّف باشد؟

آنگاه اقبال، خدا «من برتر» است اقبال در **بازسازی اندیشه‌ی دینی** نوشته است کـه ظهور نیّت‌ها تنها در «من برتر» امکان‌پذیر است، زیرا هر ذرّه در جهان‌هستی، خـواه کوچک یا بزرگ، در کُنه خود یک «من» است. از این رو، به گونه‌ای اساسی ذات باری تعالی عبارت است از «من برتر». اقبال سروده است:

پیکـر هستـی ز اسرار خـودی است

هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است

در این شعر، منظور از «خودی» ذات باری تعالی است، در غیر این صورت، شعر بی معنا خواهد بود. اگر هر چیزی یک «من» باشد واز «من برتر» صادر شده است پس در

درستی وحدت وجود چه جای شکّ و دو دلی می‌ماند؟ اقبال می‌سراید:

خرد زُنّارَ زنان و مکان شد

که لااله الاّ الله نه زمان است و نه مکان

یا:

مــرد مـؤمن از کـمالات وجـود   او وجود و غیر او هر شیئی نمود

اگر چه وحدت شهود با همه‌ی شور و زور خود در برابر وحدت وجود سر برداشت، ولی در عصر کنونی وحدت شهود کم کم اهمّیّتش را از دست داده است، زیـرا عـصر حاضر به برتری نظریّه‌ی وحدت وجود وابسته است. وحدت شهود نشانگر نـظریّه‌ی «دوگانگی» است که به این عبارت خداوند و جهان هستی دو وجود مستقل و جدای از هم‌اند. به نظر شنکر آچاریا، از جهان هستی به «مایا» یعنی رنج و فریب تعبیر می‌شود. در حالی که عبارت وحدت وجود، جهان‌هستی نیست بلکه حقیقت است. در پیشگاه وحدت شهود، به ویژه به تعبیر حضرت شیخ احمد سرهندی، مقام جهان‌هستی در ما مشخّص شده است.

سر آتش‌گردانی به گردش درآید، در همگی دایره‌ها تنها آتش دیده مـی‌شود، در حالی که در حقیقت، تنها آتش‌گردان هست و خداوند با قدرت کامل خود، این حقیقت را در قالب آتش‌گردان ترسیم و تجّسم کرد. با همین آتش گردان وحدت وجود اثبات می‌شود و نه وحدت شهود، چراکه اگر چه آتش گردان یکی است ولی به علّت ظهور و حرکت چرخشی در یک لحظه در هر نقطه آتش‌گردان به نظر می‌آید و چنین خـلایی میان دو نقطه هنگامی که آتش موجود نباشد نمی‌تواند موجود باشد. در آغاز کار، علاّمه اقبال نیز وحدت وجود را احساس کرده بود، چنان که در **بانگ درا** آمده است:

راز وحدت در کثرت نهفته است ـ این نور که در دُم پشـه است مـحک گُـل است (جنگو: پشه‌ای است که دمش درخشش دارد).

با این همه، همان‌گونه که گفته آمد، بعدها در نوشته‌های فیلسوفان گوناگون. اقبال مخالف وحدت وجود بود. اقبال، شاعر و فیلسوف بزرگ، میان وحدت وحدت وجودی

و وحدت شهودی دو دل مانده بود که کدام را برگزینند. از این رو سروده است:

در خاکدان ما گهر زندگی گم است   این گوهری که گم شده ماییم یا که اوست؟

اقبال پس از درک وحدت وجود، دست از مخالفت با سنایی و دیگر شاعران برداشت. تا آن هنگام، تصوّر اقبال این بود که آن شاعران کشورهای مسلمان را از شور کار و کنش بازداشته‌اند. به گونه‌ای که نوشته‌اند، اقبال تا دیرگاه بر آرامگاه سلطان محمود غزنوی و حکیم سنایی می‌نشست و قرآن می‌خواند. بازیارت آرامگاه‌های سنایی و دیگران، چنان آرامش و پختگی فکر به او دست می‌داد که گفتنی نیست؛ به ویژه آرامگاه حکیم سنایی، چنان تجلیّات و انواری بر دل و جانش بخشیده بود که چنین سرود:

عطا کن سوز خسرو، شور رومی

عطا کن صدق و اخلاص سنایی

گهی شعر عراقی باز خوانم

گهی جامی زند آتش به جانم

یا:

کشته‌ی انداز ملّا جانی‌ام   نظم و نثر او علاج خامی‌ام

حکیم امّت ـ اقبال ـ پس از کشف وحدت وجود فرمود:

جهان دل جهان رنگ و بو نیست

در او پست و بلند و کاخ و کو نیست

زمین و آسمان و چار سو نیست

در این عالم به جز الله هو نیست

باریکی‌های این راه بر علّامه آشکار شد که رسیدن به مقصد بی‌رهبر کامل، دشوار است؛ از این رو سرود:

اندرین عالم نیرزی باخسی   تا نیاویزی به دامان کسی

مطلب تنها این نیست، بلکه برای رسیدن به خود و حقیقت فرد، برای مدّتی هم که شده ناگزیر از ترک خود باید شدن. اقبال می‌گوید:

اندکی اندر حرای دل نشین ترک خود کن، سوی حق هجرت گزین

زیرا پیش از رسیدن به «من برتر»، کامل کردن «من کمتر» ممکن نیست و در مرحله‌ی بعد، به معنای درست «من کمتر» یا «خودی» بر همگی زواید چیره می‌شود و حقّ امانت و خلافت را می‌تواند به جا آورد. همان‌گونه که پیرو مرشد معنوی علّامه اقبال ـ جلال الدین رومی ـ سروده است.

قال را بگذار و مردِ حال شو پیش مرد کاملی پامال شو

اقبال هم تأکید ورزید و گفت:

کیمیا پیدا کن از مشت گلی بوسه زن بر آستان کاملی

از دیدگاه وحدت وجود، جهان هستی در علم مشخّص شده است.

پرتو اسم باطن پرورگار هنگامی که براین ظاهر می‌تابد «صُور علیّه» نمودار می‌شود و برای تمام افراد جهان خارج آشکار می‌گردد؛ در حالی که برای حق تعالی که بر همه احاطه دارد، تصوّر داخل و خارج جایی ندارد. یک حقیقت این که اگر چیزی بتواند در کنه خود علّت اوّلی باشد، وجود هر چیزی به علّت وجود ماهیّت اشیاء، علّت می‌شود (علّت و معلول یکی می‌شود)، چنان که اقبال در **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** نوشته است: این جهان با همه‌ی جزئیات خود از این نیروی مکانیکی که آن را ذرّه‌ی مادّی می‌گوییم، از تصوّر «من انسانی» با کلّ تا حرکت آزاد «من برتر»، خود را نمودار ساخته است. از دیدگاه دین اسلام، خدا و جهان‌هستی، کلیسا و ریاست و روح و مادّه اجزای یک «کلّ»اند. هنگامی که اقبال در سفر خیالی با جلال الدین رومی رو به رو می‌شود، در فلک قمر در یک غار از اقبال (زنده رود) چند پرسش پرسیده است و در این گفتگو گفته است :

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود رو به روست

گویا در قبال علّامه اقبال حق تعالی به اجمال، حق و در تفصیل جهان هستی است که گفته است: اینجا پرسشی که نیازمند پژوهشی و بررسی است این که آیا برای ذات الهی به حیث جهان هستی، دانسته ندانسته یک وجود در پیش می‌آید؟ و برای این در میان آنها تا اندازه‌ای بُعد مکانی حایل است؟ پاسخ این است که برای ذات الهی رویدادی خاص نتواند بود که برایش قبل و بعدی باشد و این که جهان هستی که بر ذات خود قایم است که غیر به جایش بنشیند وگر نه این می‌شود که خالق و مخلوق دو وجود جداگانه باشند و هر دو در مکان و جهت بی‌انتهایی که مثال آن مانند دو ظرف در برابر هم است. ولی همان‌گونه که خواهیم دید، مادّه و زمان و مکان به خودی خود نمودار تکاپوی آزادانه‌ی آفرینش است از دیدگاه وحدت وجود، هر چیزی پرودهی یکی از نام‌های باری تعالی است همگی نام‌های خداوند در کنه اسم الله پنهان است و بعد این تمام نام‌ها و صفات برای یک دیگر عین است و حق تعالی در نشان دادن ذات خود، ورای حقایق هست. گویی کُنه این هستی را ادراک نتوان کرد؛ برای همین است که پیامبر(ص) فرمود: «ما عرفناک حقَّ معرفتِک‌ترا آن گونه که شایسته و بایسته‌ی شناخت توست، نشناختیم.» چنان که سالک تنها تا آن بخش از ذات و کنه نام خدا می‌رسد که آن را پروردگار خویش ساخته است و چون آن کنه در نام الله نهفته است سالک از آن به «فناء فی الله» یا «و اصل بالله» تعبیر می‌کند. گویی رسایی سالک صرفاً تا کنه خودش میّسر است و به مصداق «من عَرَف نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» با شناخت خود سرشار می‌شود. اقبال سروده است:

کراجویی؟ چرا در پیچ و تابی؟
که او پیداست، تو زیر نقابی
تلاش او کنی؟ جز خود نبینی
تلاش خود کنی؟ جز او نیابی!

در بیت نخست این دو بیتی، اشاره‌ای به سخن شیخ اکبر (ابن عربی) می‌بینیم که می‌گفت: الحقّ محسوس و الخَلْقُ مَعْقُولٌ. برای نمونه، آب از ترکیب اکسیژن و هیدرژن

پیدا می‌شود که یک چیز انتزاعی است که معقول است و اکسیژن و هیدرژن موجودی اصلی و محسوس است.

اقبال در **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** گفته است: یک بار کسی در حضور صوفی بزرگ، با یزید بسطامی، این نکته نظر کلّی ما را، او هم گفت که یک وقت، صِرف وجود حق تعالی بود و جهان‌هستی در قوّه بود، لیکن با یزید در پاسخ وی پاسخی شگفت آور داد او فرمود: حالا چی؟ حالا هم خدا موجود است. اقبال سروده است.

از رموز زندگی آگاه شو　　ظالم و جاهل ز غیر الله شو

اقبال و تصوّف*

دکتر سیّد عبدالله

اگر نخستین کتاب انگلیسی اقبال، **سیر فلسفه در ایران** *(The Development of Metaphysics in Persia)* را در کنار شعرهای اردوی شاعر در روزگار دانشجویی‌اش کنار هم بگذاریم، به نشانه‌هایی از وحدت وجود برمی‌خوریم از اندیشه‌های آغازین اقبال که دیباچه‌ی **اسرار خودی** او قرار گرفته است وحدت وجود بوده است اقبال در دیباچه‌ی کتاب **سیر فلسفه در ایران** وحدت وجود را ستوده است.[1]

اقبال در دیباچه‌ی **اسرار خودی** اندیشه‌های ابن عربی و شعرهای فارسی تأثیر گرفته از اندیشه‌ی او را به باد انتقاد گرفته است و آثار منفی آنها را یادآور شده است. بر داشت کلّی این است که اقبال تصوّف را با پیشرفت جهان اسلام دوگانه دانسته است. برای همین بود که به هنگام سرایش مثنوی **اسرار خودی** حلقه‌ها، طریقه‌ها و انجمن‌های صوفی به مخالفت برخاستند. هنگامی که این درگیری و کشمکش تند و تیز شد، از یک

---

*. این گفتار با این ویژگی‌ها چاپ شده است:

Dr. Syed Abdullah . "Iqbal and Mystecism", in *Iqbal's Centenary Papers*, vol. 2.

ترجمه‌ی اردوی آن نیز به دست خود نویسنده با عنوان «اقبال اور تصوّف» در بخش اردوی کتاب یادنامهٔ اقبال. به کوشش بهاءالدین اورنگ، صص ۵ ـ ۱۳ آمده است.

1. M.Iqbal, *The Development of Metaphsics in Persia*, Introduction London, 1908, P.X.

سو ظفرعلی خان (مدیر ستاره‌ی صبح) و از دیگر سو، خواجه حسن نظامی، اکبرالله آبادی و دیگران آتش بیار معرکه بودند و در برافروختن اخگرهای آن نقش بازی کردند. این درگیری و کشمکش به جای آن که علمی و ذوقی و نوعی گردد، به چهره‌ی کشمکش‌ها و ستیزهای گروهی و قومی پدیدار گشت.[۱]

اگر بیشتر برویم، اقبال هر کجا از ملّا انتقاد کرده است، صوفی را نیز نکوهیده است و همدست و همگام او دانسته است. با این همه، اقبال به جای اصطلاحات دینی، بیشتر اصطلاحات صوفیانه / عارفانه را به کار برده است. با نگاهی به نگاشته‌های اقبال چنین می‌نماید که نوشته‌های او سرشار از آثار صوفیان بزرگ است. در سخنرانی‌های اقبال (**احیای فکر دینی در اسلام**)، اقبال به هنگام گفتگو از آگاهی پیامبری و آگاهی ولایت، به آگاهی اولیاء مقام والایی بخشیده است (به ویژه بنگرید به سخنرانی نخست: علم و تجربه‌های دینی، که در بیشتر گفتگوهایش به اصول مسلّم گفتار تصوّف استناد جسته است). برای همین است که سخن اقبال از دید خوانندگان در هم و برهم می‌نماید. اقبال از یک سو، با صوفی و تصوّف سرسازگاری ندارد؛ از دیگر سو از نظر قالب‌ها واصطلاحات و تعبیرها به تصوّف گرایش دارد. تا آنجا که می‌توانیم درک کنم، اقبال هر کجا با تصوّف ناسازگاری نشان داده است. دلیل‌های بنیادین مخالفتش را چنین ابراز داشته است: الف. اعتراض اقبال این است که صوفیان تصوّف را مخالف دین یا جنبش‌های برخاسته از آن دانسته‌اند و پیوسته با آن خیزش‌ها ناسازگاری نشان داده‌اند و میان امّت مسلمان شکاف انداخته‌اند؛ ب. از نگاه اقبال، تصوّف در اصل یک تجربه و کنش (عمل) بود، ولی صوفیان به آن مفهوم و اندیشه‌ی فلسفی بخشیدند و کنش و تجربه را از آن گسستند؛ ج. صوفیان تا آن اندازه به باطن و درون اهمیّت دادند که بیرون و ظاهر پوست و قشر نامیدند و سخن و مصالح ظاهری و بیرونی اجتماعی را سبک و کم اهمیّت نشان دارند؛ د. به اندازه‌ای بر معانی رمز و پنهان تکیه کردند که احکام مسلّم

---

۱. برای آگاهی بیشتر بنگرید به اقبال نامه، به کوشش شیخ عطاءالله، و نیز مقالات اقبال ویراسته‌ی سیّد عبدالواحد معینی.

دین، دست دوم و آن هم گنگ و پیچیده قرار گرفت. تصوّف بر پایه و شالوده‌ی وحدت وجود، بر وحدت ادیان پا می‌فشرده است و بدین گونه حیثیّت کامل اسلام نادیده گرفته شده است. تصوّف. جوش و جنبش و کار و کنش و خروش و کوشش را به سستی و تنبلی و بیکاری و گوشه گیری تبدیل کرده است و بدین سان، رهبانیّت و جهان‌گریزی، راه و روش زندگی شده است؛ و. مسائل کنونی زندگی را نادیده گرفتند و به جای پیکار و رویارویی مستقیم با گرفتاری‌ها و دشواری‌ها و امیدواری انسان به آینده، نوید و امید رستگاری و رهایی خیالی و موهوم داده است. به باور اقبال، این اندیشه‌ها و پندارها بازتابی از اندیشه و تصوّر زردشتی است.

در بیشتر نگاشته‌های اقبال، نکته‌هایی را که آوردم بـه چـشـم مـی‌آید. عـلّامه در دیباچه‌ی **اسرار خودی** نوشته است: «همان‌گونه که سر کرشن **جیتا** را تفسیر کرده است، ابن عربی هم **قرآن مجید** راتفسیر کرده است و بدین‌گونه مکتب و حدت وجـود رواج یافت. اوحد الدّین کرمانی، [فخرالدّین] عراقی و دیگر شاعران و حتا همه‌ی شـاعران فارسی وحدت وجود را پذیرفتند و با سیر خیالی و ذهنی، جزء به کـلّ را پـیمودند و آرامی و سکون و کم کوشی را پیشه‌ی خود ساختند. این برتری و گزینش جامعه‌های اسلامی را از ابتکار کار و کنش محروم کرد تا جایی که به گفته‌ی اقبال. مـیرزا بـیدل (عظیم آبادی) از همه بیشتر در برابر جنبش سکون پسند است.»[1]

اقبال در نامه‌ای به سید سلیمان ندوی نوشت که در پارسایی و زهد و دنیاگریزی، گزافه‌ای نهفته است و مسأله‌ی وحدت وجود برخاسته از مذهب «بد» است تا جایی که سلسله‌های مجددیّه، نقشبندیّه و قادریّه هم از اثرهای آن بر کنار نمانده است.[2]

اقبال در نامه‌ی دیگری نوشته است که اگر منظور از تصوّف پاکی و نابی کار و کنش است هیچ مسلمانی نمی‌تواند بر آن خرده گیرد و اعتراض کند. ولی هنگامی که تصوّف

---

۱. با آن که بسیاری از کسانی که درباره‌ی بیدل نوشته‌اند بر پایه‌ی شعرش او را نماینده‌ی جنبش و حرکت و پویایی دانسته‌اند، ولی اقبال با دریافت شعرهای بیدل او را شاعر سکون و ایستایی شمرده است.

۲. اقبال نامه، ج ۱، صص ۷۸ ـ ۷۹ و این رباعی به خواجه عبدالله انصاری هروی (م: ۳۸۱ ه) منسوب است. برخی نیز این را از سعدی دانسته‌اند ـ مترجم.

جامه‌ی فلسفه پوشید و چهره‌ی ماوراء طبیعی پیدا کرد، هدف چیز دیگری شد. علّامه اقبال در نامه‌ای به نیاز الدّین خان می‌نویسد که چون شالوده‌ی تصوّف بر پایه‌ی فلسفه‌ی نوافلاطونی است که پرورده‌ی یونان است، بدین گونه از نگاه من بی‌گمان نا اسلامی است.[1]

اقبال در نامه‌ی دیگری می‌گوید که باورهای صوفیان و ارزش‌های اسلامی دگرگون شده است. برای نمونه، حکیم سنایی تنگدستی و تهی‌دستی را بهترین نیکبختی خوانده است و جهاد دینی را در رده‌ی کم اهمیّت‌ترین چیزها قرار داده است؛ چنان که این رباعی یک شاعر صوفی، تأیید کننده‌ی این سخن است:

غازی ز پی شهادت اندر تک و پوست

غافل که شهید عشق غافل‌تر از اوست

در روز قیامت این به او کی ماند؟

این: کشته ی دشمن است و آن: کشته‌ی دوست[2]

بدین‌سان، علّامه بر این مطلب نیز خرده می‌گیرد که فنا برای رضای الهی. در تعبیر صوفیانه به جای کوشش پیوسته و پیگیر ایستایی در شخصیّت خودی یا من انسانی معنا می‌دهد. هدف از فنا در نگاه صوفیان ایستایی و سکون شخصیّت است.[3]

آن‌گاه، با نام «همه اوست» (وحدت وجود)، سرگذشت شرافت و اهمیّت انسانی نابود می‌شود. هنگامی که همه چیز خداست، پیداست که از مقام فردی انسان چیزی برجا نمی‌ماند. همین‌گونه اقبال بر توجیه مسأله‌ی تقدیر و سرنوشت و توکّل و جبر و اختیار صوفیانه خرده می‌گیرد. در کتاب‌های علّامه اقبال، سیمای علمی ناب خرده‌گیری‌هایش را علیه تصوّف در **سخنرانی‌ها** می‌یابیم که در **احیای فکر دینی در اسلام** او گرد آمده است. در سخنرانی تصوّر ذات خدا و حقیقت نیایش» می‌گوید: همه‌ی آنچه را که به چهره‌ی معنوی وارد تصوّف شده است خوانده‌ام... ولی اندیشه‌های صوری

۱. نامه‌های اقبال به نیاز الدین خان، صص ۱ ـ ۲.

۲. اقبال نامه، جلد اول، صص ۲۰۲ ـ ۲۰۳.

۳. بنگرید به اقبال نامه.

فلسفی فراوانی که بدان راه یافته است مدّت‌هاست فرسوده و از میان رفته است. برای همین است که امروز هنگامی که نام تصوّف به میان می‌آید هیچ‌گونه شور و شرری در دل‌ها پدید نمی‌آید.[۱]

در اینجا علّامه اقبال حقیقت بنیادین و گوهرین تصوّف را شناسانده است، ولی نااطمینانی‌اش را از بیان فلسفی تصوّف اظهار داشته است. افبال می‌خواهد بگوید به جای تعبیرهای صوفیانه ،بیان تصوّف در پرتو روان‌شناسی و زیست‌شناسی ضروری است. علّامه در سخنرانی‌هایش از گفته‌های بالا تعریفی از تصوّف به دست می‌دهد:

پس تصوّف چیست ای والا صفات؟ شـــرع را دیـــدن بـه اعـماقِ حـیات

مقصود علّامه از این بیان این است که همراه با ظاهرهای شرعی، تصدیق قلبی هم لازم است و این را تصوّف گویند. از بیشتر مطالب سخنرانی‌ها (**احــیای فکـر دیـنی در اسلام**) چنین بر می‌آید که علّامه اقبال با خود تصوّف سر نـاسازگاری نـدارد، ولی بـا تعبیرهای صوفیانه همساز نیست. او تجربه‌های دینی و صوفیانه (عرفانی) را به چهره‌ی معناهایی مترادف آورده است. او زندگی دین را در سه مرحله قرار داده است: ۱. ایمان، ۲. اندیشه، ۳. شناخت. نام دیگر شناخت صوفیانه یا عرفانی، تجربه و مشاهده است. با این همه اقبال بر روش‌های عرفان و سلوک (نظام)و طریقتی که در روزگـار گـذشته پایه‌ریزی شده بود خرده می‌گیرد و انتقاد می‌کند.[۲]

از نگاه او، در شرق اسلامی از این طریقه‌ها و سلسله‌ها، دستاوردهای سهمگینی به دست آمده است. پشت به زندگی کردن، نادیده گرفتن پویایی تاریخ و نومیدی از آن، دنیاگریزی و رهبانیّت... و سخنان دیگر که گذشته از موشکافی‌های اقـبال، خشکـه مقدّسی‌های فقیهان نیز به ما گزند رسانده است.[۳]

اقبال در سخنرانی دیگری گفته است که یکی از پندارهای تـصوّف، آزاد انـدیشی

---

۱. اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه‌ی اردو از نذیر نیازی، ص ۱۳۲.

۲. سخنرانی‌ها (احیای فکر دینی در اسلام)، ترجمه‌ی نذیر نیازی به اردو، ص ۲،۱.

۳. همان، صص ۲۳۱، ۲۹۰ ـ ۲۹۱.

است و این آزادی اندیشه، خردورزانه نیست.[۱] افزون بر این، به باور اقبال تصوّف رفته رفته بر نظام تمدّن و فرهنگ اسلام تأثیر نهاد و توجّه افراد را سراسر از بیرون به درون کشاند.[۲] اقبال گفت که صوفیان (به ویژه ابن عربی) با آنچه دربارهٔی رمز و رازها و باطن و درون رواج دادند مردم را دربارهٔی احکام شرع دچار سردرگمی و بی‌ایمانی کرد. این گونه اشاره‌ها و سخنان اقبال را می‌توان در کتاب **حضور اقبال** که نذیر نیازی ویراسته است دید. اکنون اگر به دقّت بنگریم از کتاب **سیر فلسفه در ایران** گرفته تا **سخنرانی‌های (احیای فکر دینی در اسلام)**، راه دور و دراز اندیشه‌گری اقبال در برابر ماست. در این راه و سفر، چهار مرحله پیداست: مرحله‌ی نخست. کما بیش همداستانی علّامه اقبال با باورهای شناخته شده‌ی تصوّف، تا آنجا که در **سیر فلسفه در ایران** او با عقیده‌های کلّی و رایج تصوّف و ابن عربی درباره‌ی وحدت وجود در سه نکته با ابن عربی همگام است. مرحله‌ی دوم، از انتشار سروده‌ی **اسرار خودی** آغاز می‌شود؛ به گونه‌ای که در برخی از جهت‌ها اختلاف اقبال با نظام همگانی طریقت و وحدت وجود شدّت می‌گیرد. مرحله‌ی سوم، از فراهم آوری **سخنرانی‌ها (احیای فکر دینی)** آغاز می‌شود؛ چنان که درباره‌ی سیمای نفسانی تصوّف به طرح نظرهای خود می‌پردازد. با همه‌ی اینها، اثرهای آن را بر فرهنگ و تمدّن اسلام نکوهش می‌کند. مرحله‌ی چهارم که واپسین سال‌های زندگانی اوست زیر تأثیر کشمکش‌های سیاسی، علما و مشایخ با دیدگاه‌های اقبال درباره‌ی تصوّف به مخالفت‌های فراوانی برخاستند. درباره‌ی همگی این مرحله‌ها با اندیشیدن در آنها به چند نتیجه می‌توان دست یافت.

الف. علّامه هیچ‌گاه در سراسر زندگانی‌اش، اهمیّت خود تصوّف و عرفان (قرآنی یا اسلامی) را نادیده نمی‌گیرد.

ب. اگر اقبال به تصوّف خرده گرفته است به این خاطر بوده است که صوفیان پابه پای دین خویش، نظام جداگانه‌ای برپا داشته بودند به گونه‌ای که افراد را هم در بر گرفته بود. در این باره به یقین نمی‌توان گفت که آیا صوفیان در دین اخلاص داشته‌اند یا نه. از

---

۱. همان، ص ۲۳۱.

۲. احیای فکر دینی در اسلا‌، صص ۲۹۸ ـ ۳۰۵.

نگاه او، شخص بایستی ظاهر دین [شریعت] را با باطن تصوّف [طریقت] یکی کند و آنها را به هم آمیزد ـ همان‌گونه که در شخص سرورِ کاینات(ص) و اصحاب او نمایان بود. ولی سامان و نظام علما و صوفیان در این باره با یک دیگر همخوانی و هماهنگی ندارد. نظام و دستگاه جداگانه‌ی خانقاه‌ها از مسجدها می‌تواند به زندگی اجتماعی یک ملّت گزند برساند. با نگاه به این خطر و آسیب است، که برای سازش و تفاهم و همزیستی میان شریعت و طریقت کوشش‌هایی انجام گرفته است و برای از میان بردن شکاف میان اهل دین و صوفیان پیوسته تکاپوهایی چهره بسته است.

ج. اقبال بر این گونه از تصوّف نیز خرده گرفت که به جای تجربه‌ی عرفانی و صوفیانه، ذهن گرایی و خیال بافی محض یا چهره‌ای از آزاد پنداری و لاابالی گری ساخته و پرداخته شده بود. به سخن دیگر، انتقاد اقبال این بود که در تصوّف به جای تجربه‌ی صوفیانه و عرفانی، خیال بافی و بی قیدی رواج یافته بود.

د. پیداست که ناسازگاری او با ورود عناصر ایرانی یا آمیزش تفکرّهندی در تصوّف، سخن سخته و استوار و بجایی بود که جای هیچ اعتراضی بر آن نیست. در میان آن عناصر، کارها، ریاضت‌ها و سرگرمی‌های سخت را نیز باید گنجاند که از نگاه دین هیچ‌گونه جایگاه و مستندی ندارد.

از آنچه گفته آمد اثبات می‌شود که علّامه اقبال درباره‌ی اصل تصوّف میانه‌رو و محافظه کار بود. ما می‌توانیم روش انتقاد او را پیرایش تصوّف بنامیم و نه ناسازگاری و دشمنی با تصوّف. در پیوند با جنبش بازسازی دین یا بازسازی اندیشه‌ی دینی، می‌توان تصوّف و عرفان را ریشه و اصل قرار داد. در حقیقت، این کار بایسته‌ای بود که اقبال آن را به انجام رسانید. با این همه، چنین پیش آمد که هواداران هر دو نظریّه به جای پژوهش و جستار در برداشت و درک درست خاستگاه اندیشه‌ی اقبال، به گرمی و گاه تند و تیزی بازار بحث و گفتگو و ستیز و کشمکش دامن زدند و کوشیدند تا اندیشه‌های علّامه را برابر تصوّرات خویش به نمایش گذارند.

هنگامی علّامه اقبال اندیشه‌های خود را درباره‌ی تصوّف ارایه کرد که در اصل

هنگامه‌ی متکلّمان طبیعت‌گرا (Naturalist) یا مادّه گرایان (Materialist) متجدّد در هندوستان بود. همه‌ی کوشش‌های این گروه آن بود که شریعت و طریقت را وارونه نشان دهند و آیین‌های گذشته و سنّتی و همگی نهادها را نابود کنند و دیدگاه‌های غربی رواج یابد. برای همین بود که هرگاه نیاز می‌دیدند این کارها را به نام اقبال انجام می‌دادند و از نام او بهره برداری می‌کردند. در این راه، پاره‌ای از مردم نیک و نیکو سرشت نیز برابر خواست سیاسی همراه می‌شدند. برای نمونه، مولانا ظفر علی خان این انتقاد بجا را ابراز می‌داشت که مشایخ هندوستان از حکومت بریتانیا هواخواهی کرده‌اند. این گونه دیدهای سیاسی در روزگار بعدهم در این گفتگو و کشمکش راه یافت.

اکبرالله آبادی و عبدالمجید دریا آبادی و دیگران تنها از روی جوش و خروش اعتقادی از سوی صوفیان در این گفتگو شرکت می‌جستند. پس از برپایی پاکستان، پرفسور شاه عبدالغنی درباره‌ی تصوّف قرآنی و دیدگاه اقبال در این باره کتاب مهمّی نگاشت، ولی او هم در این نگاشته از جبهه‌گیری و بی‌طرفی دور نماند. شاه عبدالغنی اثبات کرد که اندیشه‌های اقبال با تصوّف همگام و همسو ست و تصوّف را شایسته و درست تشریح کرده است دریغا که در این کتاب به دودلی‌ها و خرده‌گیری‌های اقبال درباره‌ی تصوّف پاسخی داده نشده است. این کتاب اگر چه مهم است ولی درخورِ درنگ و انتقاد است. نگارنده بر آن است که امروز هم موضوع و مایه‌ی تصوّف به دقّت و واشکافی و نگاه و نگرش نیازمند است. بایسته است تا باورهای تصوّف بیش از پیش مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرد و گستره‌ی تأثیر تجربه‌ها و اثرهای علمی تصوّف بر فرهنگ و تمدّن اسلامی به بررسی درآید در این زمینه، باید در پرتو جامعه‌شناسی برسید که از نگاه سود و مصالح اجتماعی در پرتو تاریخ آشکارا دید که تا چه اندازد سخنانی که درباره‌ی تأثیرهای تصوّف می‌گویند درست است. وحدت وجود یک مسأله‌ی فکری است. شیخ اکبر ابن عربی در این باره زیاده روی کرده است. از سوی دیگر، علّامه اقبال نیز درباره‌ی وجود و حقیقت مطلق چیزهایی نوشته است که از دید

من یک مسأله و گفتگوی نظری است. به نظر این کمترین، خرده‌گیری و انتقاد و اعتراض اقبال به مسأله‌ی نظری ارتباطی ندارد، بلکه درباره‌ی تأثیر آن بر تمدّن است که بایستی بررسی شود تصوّف در فرود و فروپاشی مسلمانان چه نقشی داشته است. از آنجاکه برپایه‌ی رویدادهای تاریخی موجود نمی‌توان با اطمینان اثبات کرد که تصوّف انگیزه‌ی فروپاشی و فرود امّت مسلمان شده است، به ویژه که می‌بینیم در انحطاط مسلمانان قبیله سالاری، تفرقه‌افکنی، گروه گرایی و فرقه گرایی در جهان اسلام مؤثر بوده است. بدین‌گونه، در این باره که تصوّف انگیزه‌ی گسست و فروپاشی مسلمانان بوده است به یک همداستانی و همگویی سیاسی دست نیافته‌ایم. همچنین روتافتن از چاره‌اندیشی‌های خردمندانه و عیش و نوش پروری و لذّت‌گرایی از انگیزه‌های آشکار فروپاشی و انحطاط بوده است. ولی آیا تصوّف هم در گستره‌ای پهناور در این بارد، انگیزه‌ای مؤثّر و کارگر بوده است پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی و جُستار است.

به هر رو، علّامه اقبال سخت به موضوع پیرایش دل اعتقاد داشت و خواستار تجربه‌های معنوی صوفیان بود، ولی نظام تصوّف خانقاهی بایستی با دین همگام و همخوان باشد... مراسم گوناگون دینی همگام با دیگر نیایش‌ها و پرستش‌ها بایستی برپا شود. با این همه نبایستی پاره‌ای از آیین‌های این سلسله‌ها و طریقت‌های صوفیانه را در نیایش‌ها و اندیشه‌ها راه داد، مانند اندیشه‌های آشفته و آمیخته اشراقی‌گری و مانند آن... اگر اقبال به پاکسازی نظام‌های تصوّف توّجه داشت به خاطر این مسائل بود، چراکه در اصل این دین است که به سوی پاکی دل گرایش دارد و اقبال هم با تصوّف که آرمانش پیرایش و پارسایی (تزکیه) است سرناسازگاری ندارد.

شیخ احمد سرهندی و اقبال*

عبدالستّار جوهر پراچه

پنجاب این امتیاز را دارد که صدها سال از وجود عارفان و صوفیان بزرگ برخوردار بوده است. صوفیان انگیزه‌ی برپایی پیوند و هماهنگی میان شریعت و طریقت بوده‌اند.

سلسله‌های بزرگ صوفیّه مانند قادریّه، چشتیّه، سهروردیّه با آموزش‌های والای اسلامی، این سرزمین را از تباهی رهانیده است.

شیخ احمد سرهندی در سرهند، یکی از شهرهای استان پنجاب، چشم به جهان گشود. شهر سرهند از کوشش‌های بی‌دریغ او بلند آوازه شد. سیالکوت نیز مانند سرهند شهری است از استان پنجاب که از صدها سال پیش کانون دانشمندان و صوفیان و سال‌ها مرکز تدریس و پژوهش بوده است و عالمان و صوفیان مسلمان به مردم روح رمیدند و پنجاب کانون درخشش دانش‌های اسلامی گردید. اقبال در چنین جایی چشم به جهان گشود.

---

*. این مقاله با این ویژگی‌ها چاپ شده است:

Abdal _ Sattar Jowhar pracha, "Sheikh Ahmad Sirhindi and Iqbal", in *Iqbal´s Centenary Papers*, Lahore, The University of the Panjab, 1977, vol.2,pp.139 _ 145.

هر اقبال‌شناسی می‌داند که اندیشه‌های فلسفی و صوفیانه‌ی اقبال از اندیشه‌های شیخ احمد سرهندی ـ مجدّد الف ثانی ـ سخت رنگ و نشان گرفته است که در شعرهایش پیداست و کمابیش نیازمند توضیح است.

۱. علّامه در فضای صوفیانه‌ی پنجاب دیده به جهان بازکرد. شیخ نورمحمّد، پدر اقبال، پارساو صوفی پاک نهاد و بزرگواری که اقبال در دامان مهرپرور او پرورش یافت و برابر تربیت پدرش، خودشناس، خداشناس و خودآگاه بزرگ شد. نورمحمّد فرزندش را به سلسله‌ی قادریّه، که خود وابسته‌ی آن بود، در آورد و صاحب دل ساخت.

۲. استاد علّامه سیّد میرحسن [شمس العلماء][1]، از صوفیان بزرگ بود که با رفتار مسلک صوفیانه نمونه‌ی مکتب فقر و بی نیازی به شمار می‌آمد. اقبال به برکت آموزش‌های [آغازین] استاد از خامی بیرون آمد و فولادی آب دیده شد.

اقبال در لاهور توانست فلسفه‌ی قدیم و جدید را از پرفسور آرنولد بیاموزد. در اثر گفتگو با مولانا فیض الحسن سهارنپوری و میرناظم حسین ناظم، بسیاری از دشواری‌های تصوّف اقبال گشوده شد و بدین گونه، پرورش ذوق او تاجایگاه شناخت و آگاهی پیش رفت.

۳. پیش از آن که اقبال برای تحصیلات عالی و تکمیلی، در ۱۹۰۵ م به انگلستان برود راهی دهلی شد. او بر آرامگاه خواجه نظام‌الدّین اولیا حضور یافت و برای سفر اروپا از او دعای خیرخواست:

از این نگارخانه‌ی میهن رخت می‌کشیم لیک لذّت باده‌ی دانش به ترک وطن می‌کشاندم در این زمانه خورشیدوار در سپهر جای گرفته‌ام این منزلت به من ز دعای تو داده‌اند.

---

۱. در ژانویه‌ی ۱۹۲۳ م، هنگامی که انگلستان به اقبال لقب «سر» (Sir) داد، علّامه اقبال پذیرش آن را مشروط به دان لقب «شمس العلماء» به استادش سیّد میرحسن کرد. این پیشنهاد اقبال پذیرفته آمد. گفتنی است که اقبال بر سر درس سیّدمیرحسین که در خانه‌اش برپا می‌شد شرکت می‌جست. شالوده‌ی دانش اقبال از زبان‌های فارسی و عربی به دست سیّد میرحسن ریخته شد.
Sh.Abdul Qadir, *Iqbal, The Great Poet of Islam*, Lahore 1957, p.15 - مترجم).

۴. اقبال در آغاز ماندن در اروپا با نگارش پایان نامه‌ای درباره‌ی فلسفه‌ی ایران از دانشگاه مونیخ دکترا گرفت. برای این پایان نامه حتا از دست نگاشت‌های آثار با یزید بسطامی، ذوالنّون مصری، عطّار نیشابوری، محی الدین بن عربی، امام محمّد غـزّالی، معروف کرخی، شهید بلخی، جلال الدین مولوی و دیگران بهره گرفت. در میان دست نوشت‌هایی که برای پژوهش در این پایان نـامه از آنـها بـهره بـرد، **عـوارف المعارف** سهروردی، **مشکات الانوار** غزّالی، **کشف المحجوب** هـجویری، **خـاتمه‌ی** سـید مـحمد گیسودراز، **رسالة فی الوجود** میرجرجانی و رساله‌های عزیزالدّین نَسفی دیده می‌شود.

در بازگشت به میهن بود که اقبال درباره‌ی مولوی و مجدّد الف ثانی ـ سرهندی ـ به ژرفی دست به پژوهش و بررسی زد.

پس از بررسی و مطالعه‌ی فراوان بر اقبال روشن شد که حقیقت تـصوّف اسـلامی چیست و زیان‌ها و گزندهایی که پیامد آثار و ردپای برخاسته از فلسفه‌ی ایران باستان است بر تصوّف مجازی کدام است و این که چگونه تصوّف مجازی، چهره‌ی تـصوّف حقیقی را مسخ کرد. چنین پیداست که این مسأله به این دوره مربوط نبوده است و اقبال پیشتر بدین نکته‌ی مهم رسیده بود. برخی از دوستان اقبال بر پایه‌ی عقیده‌ی سخت و سفت او به این دستاورد رسیدند که اقبال با تصوّف مخالف است، ولی چنین نبود. اقبال در یکی از نامه‌هایش به اسلم جیراجپوری نوشت: «هنگامی که دانشمندان می‌کوشند تا تأثیرهای فلسفه‌ی ایرانی را بر حقایق نظام جهان و ذات باری تعالی جستجو و کشف کنند، روح من دچار طغیان می‌شود». او از این که می‌دید با آمیختن فلسفه‌ی ایرانی، تصوّف حقیقی مسخ و دگرگون شده است رنج می‌برد. این گونه بود که اقبال زیر تأثیر تصوّف مجدِّد دوم ـ سرهندی ـ قرارگرفت.

پژوهندگان زندگی اقبال می‌دانند که زندگانی و آرامگاه‌های عارفان چـه اهـمّیتّی داشته است و صوفیان و عارفان از بسیاری از جهت‌ها مورد توجّه بوده‌اند. اقبال بـه کرامت‌ها و فقر اولیاء الله اهمّیّت می‌داده است. او به فرزندش جـاوید اقـبال انـدرز می‌دهد که:

خـــاک درِ کـوی مـردان خـدا   خوش‌تر از بارگاه شاهان است

همّتی داری اگر، تو جستجوی فقر کن ـ آدمیّت می‌شود پیدا ز فقر ـ شأن خداوند بی نیازی است.

اقبال چندین بار دربارگاه حضرت مجدّد الف ثانی[1] در سرهند حاضر شد. در نخستین بار، چنان تحت تأثیر قرار گرفت که لرزه به اندامش افتاد و بیهوش شد. از این تجربه‌ی او دانسته می‌شود که آرامگاه اولیا تهی از فیض نیست.

هنگامی که اقبال این رویداد را تعریف کرد، اشک در چشمانش حلقه بست. گاه به حیله می‌برد، گاه به زور می‌کشد؛ آغاز و انجام عشق شگفت آور است.

اقبال در ۲۹ ژوئن ۱۹۳۴ به سیّد نذیر نیازی نوشت که «در سرهند کسی در عالم خواب به او پیام داد که هرخوابی برای تو و شکیب ارسلان دیدیم در سرهند تعبیر شد: یک‌بار در سرهند شریف به هنگام ذکر به اقبال اطّلاع داده شد که خدمات دینی‌اش قبول پیشگاه سرور دو جهان [حضرت پیامبر(ص)] افتاده است ـ حضرت رسول (ص) التفات ویژه‌ای به تو دارند.» اقبال این را دانست که در آستان مقدس مجدّد چه فیض‌ها و برکت‌ها جاری است. برپایه‌ی همین تجربه بود که اقبال در شعری به اردو سرود:

کافر را این گونه بشناس که در جـهان گـم است

مؤمن را این گونه بشناس که جهان در او گم است

چنین می‌گویند که اقبال درباره‌ی مجدّد الف ثانی (شیخ احمد سرهندی) در انگلستان سخنرانی کرد. در ۱۹۳۱ م اقبال درباره‌ی «آیا دین ممکن است؟» به سخنرانی پرداخت و به درازا از مجدّد الف ثانی در آن یاد کرد. اقبال سخت به او عقیده داشت.

از این گذشته، اندیشه‌ها و آموزش‌های سرهندی اقبال را جذب خود ساخت.

تاریخ دانان می‌دانند که به هنگام فرمان‌روایی اکبرشاه گورکانی هند، دین به دست او به داروی بی اثری تبدیل شده بود. روح اسلام بر بادرفته بود و میان حلال و حرام

---

۱. دوستان و ستایشگران احمد سرهندی او را «مجدّد الف ثانی» نام داده‌اند، زیرا در آغاز هزاره‌ی دوم هجری / سده‌ی یازدهم می‌زیست و اصلاحگر بود. مترجم.

جدایی نماند.

باده گساری حلال دانسته می‌شد و گذاشتن ریش عیب بود. خواندن و نوشتن زبان عربی جرم به شمار می‌آمد. اذان و نمازجماعت ممنوع بود. مسجدها ویران بود و عالمان دین را مسخره می‌کردند. کسی به حج نمی‌رفت و حقیقت زکات دادن را فراموش کرده بودند. صوفیان سرشناس مسلمان رشته‌ی پیوندشان را با پیامبر (ص) بریده بودند و احکام شریعت را نادیده می‌گرفتند. اعتقاد به «وحدت وجود»، خانقاه‌ها را به سستی و تنبلی و آسوده‌طلبی کشاند. در قرآن و حدیث و مسائل فقهی گسیختگی پیش آمد. در این هنگام، کوشش و تکاپوی حضرت مجدّد ـ سرهندی ـ و روش‌های تبلیغی و اصلاحات وی یک شاهکار بود.

اقبال در روزگار نوین گرفتار چنین خطراتی بود. ۷۲ فرقه سر بر آوردند و با دست کشیدن از مکتب عقلی قرآن و حدیث، در اسلام تفسیرها باب کردند و اهل حدیث، اهل قرآن و فرقه‌ی قادیانی به وجود آمد. پیشرفت‌های علمی، عقاید و باورهای مسلمانان را سست و تردیدآمیز ساخته بود. زندگی پس از مرگ را از دیدگاه علمی انداز و برانداز می‌کردند. نسل تازه‌ی غرب با مذهب گذشته بیگانه شده بود. از تصوّف جز شبح مسخ شده‌ای نمانده بود. دین را به سُخره گرفته بودند و ملّت از جنب و جوش باز مانده بود.

پیداست که فیلسوف دردمند و دلسوز ـ اقبال ـ پس از بازگشت از اروپا به میهن، برای ایستادگی در برابر این وضع، جز روی آوردن به سوی مجدّد ثانی چاره‌ای نداشت ـ کسی که عالمان را به مطالعه‌ی قرآن و حدیث بر می‌انگیخت؛ عالمانی که در حکومت‌های اکبر و جهانگیر از اسلام رو برتافته بودند.

شیخ احمد سرهندی آثار نا اسلامی ایرانی را از تصوّف زدوده بود و در نظریّه‌های صوفیانه انقلاب و دگرگونی مهمّی پدید آورده بود. او با آموزش یکتاپرستی و پیروی از سنّت، در ملّت روح جنب و جوش و امید دمیده بود.

برگ و بار کوشش‌های پسندیده و اندیشه‌های اقبال شیرین و دلنشین است. انقلاب عملی و برانگیزنده و کنش پسند و پویا و نیز سیرفکری حضرت مجدّد، اقبال را کشان

کشان به آستان بلند سرهندی برد. تجلّیات عملی و یادآوری مجدّد (سرهندی) در شعرهایی در **بال جبریل** به اردو بیان شده است. در این شعر، کوشش‌های اصلاح‌گرای حضرت مجدّد آمده است. احمد سرهندی سختی‌های بند و زندان را برخم شدن در برابر جهانگیر برتری داد و به گواهی تاریخ، در نتیجه‌ی کوشش‌های شیخ احمد سرهندی بود که فرمان روایی مغولان هند تا حکومت اورنگ زیب از فروپاشی محفوظ ماند. در سروده‌ی **پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟**، کوتاهه‌ای از سیرت شیخ احمد سرهندی و تصوّرات فقر و درویشی وی آمده است:

چیست فقر، ای بندگانِ آب و گل؟	**یک نگاه راه بین، یک زنده دل**
فقر کارخویش را سنجیدن است	**بر دو حرف لااله پیچیدن است**
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست	**ما امینیم، این متاع مصطفاست...**
برگ و ساز او ز قرآن عظیم	**مردِ درویشی نگنجد در گلیم**
گرچه اندر بزم کم گوید سخن	**یک دم او گرمی صد انجمن**
بی پران را ذوقِ پروازی دهد	**پشه را تمکین شهبازی دهد**
با سلاطین درفتد مردِ فقیر	**از شکوهِ بوریا لرزد سریر...**
آبروی ما ز استغنای اوست	**سوز ما از شوق بی پروای اوست**

حضرت مجدِّد، به جای شاه‌پرستی، خداپرستی را آموزش می‌داد. از دید اقبال، جز در برابر خدا سرخم کردن برابر است با مرگ: «آن سجده‌ای که گران می‌دانی، آدمی را از هزاران سجده‌ی بیجا می‌رهاند». در شعر **بال جبریل**، حضرت مجدّد الف ثانی را «ساقی» می‌خواند و به او چنین خطاب می‌کند:

یک بار ساقیا درکش تو جام باده ـ دستم بگیر ساقی!

در میخانه‌ی هند ای ساقی، سیصد سال است که

فیض مقام تو سرمست می‌کند.

آرزوی اقبال این بود که چنین کسی پیدا شود تا روح ایمان و عشق و آزادگی را در میان امّت اسلام بدمد تا با قدرت‌های پوچ و باطل پیکار کند و شمع اسلام را در روزگار

تاریک مادّی‌گرایی روشن کند و جلو موج تمدّن غرب را، که از توفان اکبرشاه هراسناک‌تر است، بگیرد. اقبال در شعر زیر چنین درخواست کرده است:

شب، مرا از مهتاب محروم مساز ماه تمام در پیمانه‌ی توست ای ساقی!

در شعرها و افکار اقبال نشانه‌هایی از اعتقاد استوار و شیدایی او به مجدّد الف ثانی به دست می‌آید.

در تعبیرهای فلسفی و شعرهای اقبال آوای ساز مجدّد به گوش می‌رسد. او برای فلسفه‌ی «خودی» اش پیرو مجدّد الف ثانی (سرهندی) بوده است.

مجدّد ثانی به جای وحدت وجود، «وحدت شهود» را ارائه کرد.

هنر، شعر و هنرهای زیبا، عظمت انسان در تصوّر ملّت و ملیّت در اندیشه‌های مجدّد ثانی ترسیم شده است. این که اقبال بر عشق به پیامبر (ص) و پیروی از سنّت تأکید ورزیده است، در واقع نشانه‌ای است از آموزش‌های احمد سرهندی و اقبال باآشنایی درست با فلسفه‌ی تمدّن و فلسفه‌ی روان‌شناسی به کنه انگیزه‌های سقوط ملّت‌های مسلمان پی برده بود. اقبال سراسر به این سخن اعتقاد داشت که به گواهی تاریخ، آسوده خواهی و پذیرش آثار غیر اسلامی، هرقوم مسلمانِ جهان گشا را نه تنها به انحطاط و کاستی کشاند بلکه اسیر ایستایی و پژمردگی کرد. هنگامی که مسلمانان دین را رها کردند با معنای کوشش و کنش بیگانه شدند. اقبال لاهوری در لابه‌لای سروده‌ی فلسفه‌ی خودی نوشته است:

«در تاریخ فکری مسلمانان و هندوان، درباره‌ی جدایی میان فلسفه‌ی هندوان و مسلمانان یک عبارت وجود دارد و آن این که از نظر خیال، حتا ابن عربی اندلسی در تفسیر قرآن خود از جیتای «سری شنگر» رنگ گرفته بود، به گونه‌ای که در دل و دماغ مسلمانان اثری ژرف نهاد. شیخ اکبر (ابن عربی) از دانشمندان بزرگ و نامبردار و پایه‌گذار نظریّه‌ی وحدت وجود بود. او این نظریّه را همچون اندیشه‌های جدانشدنی اسلامی تفسیر کرد. اوحدالدّین کرمانی و فخرالدّین عراقی نیز از آموزش‌های ابن عربی رنگ گرفتند. رفته رفته همگی شاعران ایرانی در سده‌ی هشتم / چهاردهم از وحدت

وجود نشان پذیرفتند. مزاج لطیف ایرانیان تا آنجا با این اندیشه همگام شد که رسیدن از جزء به کلّ برای آنان یک ضرورت بود. آنان فاصله‌ی دشوار جزء به کلّی را به یاری تخیّل پیمودند. در «رگ چراغ»، «خون آفتاب» و در «شرار سنگ» جلوه‌ی طور را مشاهده کردند. امّت مسلمان از ابراز وحدت وجود به کاستی و انحاط دچار آمد، چرا که اشخاصی از این چنین تصوّری، خودپسندی و خودپرستی پیشه کردند.

فلسفه‌ی وحدت شهود و فلسفه‌ی عظمت انسان موجب و موجد فلسفه‌ی اقبال شد. اقبال مانند حضرت مجدّد (سرهندی) به مقام بندگی خدا، که گوهر حرکت فلسفی است، قایل است. این مقام است که انگیزه‌ی زندگی در قوم و درجه در عمل شده است و از آن ملّت تشکیل شده است. این تصوّری جهانی است و چشم آویز زنده است. در نزد اقبال، پیوند حقیقی خودی انسان و فرد و حقیقت ملّت تنها به وسیله‌ی اسلام ممکن است. از این روست که رشته‌ی اتّحاد فرد و ملّت، در اسلام و تصوّرات محدود به نژاد یا میهن نبوده است. بلکه عقیده‌ی همه جانبه‌ی رسالت و توحید بوده است.

دین فطرت از نبی آموختیم — در ره حق مشعلی افروختیم
این گهر از بحر بی پایان اوست — این که یک جانیم از احسان اوست

مجدّد ثانی نیز طریقه‌ی محمدی (ص) را یاد داده است، چرا که برای امّت اسلامی آیین زندگی بخش قرآن کریم و اخلاق محمدی (ص) الگوی زندگانی به دست داده است. از رفتار به آیین الهی در سیرت انسان پختگی پدید می‌آید و از پیروی آداب و سنّت محمّدی (ص) در انسان، نیکی و شادمانی پیدا می‌شود. مرز مشهود انسان: کعبه و چشم آویز او: نگاه‌داری و نشر یکتاپرستی است:

ملّت از آیین حق گیرد نظام — از نظام محکمی گیرد دوام
هست دین مصطفی، دین حیات — بی ثبات از قوّتش گیرد ثبات

با نگاه به نظریّه‌های سرهندی، نظریّه‌ی تصوّف اقبال از دیگر دیدها و نظریّه‌های شاعران جدا و برجسته می‌شود. اقبال تولّد آدم (میلاد آدم) را یک انقلاب دانسته است. او در آرزوی وصال مرد خدا بی تاب می‌شود، لیکن با نگاه‌داری از «خودی» در دریا

فنا نمی‌شود. بلکه وجود شخصی خویش را پابرجا می‌دارد. از همین روست که آن مرد خدا به گونه‌ی جداگانه و مستقل نیز زنده می‌ماند. اقبال به وسیله‌ی چنین اندیشه‌هایی سوز و دردمندی را اظهار کرده است و برای رویارویی با انقلاب مغرب زمین نیرو گرفته است.

فهرست اندیشه‌ها و تصوّرات اقبال، دراز دامن است. هرکجا بنگریم از نمونه‌های فکری احمد سرهندی پیدا می‌کنیم که به کوتاهی چنین است:

۱. در تصوّف ارتقای روحانی و فکری در نزد هردو ـ اقبال و سرهندی ـ از وحدت وجود گذشته است و به وحدت شهود می‌انجامد. حضرت مجدّد، مبلّغ «بندگی خدا» (عبودیّت) و اقبال مبلّغ اندیشه‌ی «خودی» است.

بدین گونه، هردو خواستار فراق‌اند و معتقد به «همه از اوست». هردو به جنب و جوش گرایش دارند. از همین رو، اثبات ذات و بقای پس از فنا را برگزیده‌اند. هردوان برضدّ فلسفه‌ی غیراسلامی بودند و به جای سکون در تصوّف، جنبش و کنش را برگزیده‌اند.

۲. هردو با رقص و سماع مخالفت کردند. اقبال می‌سراید:

گرچه‌ای اهل نظر، ذوقِ نظر نیکو بود ـ لیک در جوشش

حقیقت نتوانی دید هنر چیست

مقصود هنر، سوز حیات ابدی است

این یک دو نفس، چون شرر [زودگذر] چیست؟

این بانگ و نوای شاعر است که چون

نسیم سحرگاه، نفس می‌دمد، در چمن افسرده چیست؟

اقبال شاعر زندگی است؛ برای همین است اگر در هنرهای زیبا ارزش‌های زندگی نهفته نباشد، آن را نمی‌پذیرد. او هنری را می‌شناسد که نگاهبان «خودی» و پیامبرِ کنش باشد. سرهندی هم رقص و موسیقی را ممنوع کرده است چرا که موسیقی برابر شریعت نیست. سماع هم در جرگه‌ی این نظریّه است.

۳. این سخن دلپذیری است که هردو از نظریّه‌ی میهن دوستی و ملیّت‌گرایی هواداری می‌کنند. برای نگاه‌داری دین، پاسداری از میهن ضروری است، در نگاه اقبال و سرهندی، حلّ دشواری‌ها و بغرنج‌های بشری به وسیله‌ی وحی امکان‌پذیر است. هردو برای برپایی حکومتی می‌کوشند که شالوده‌ی آن بر شریعت نهاده شده باشد. تصوّر اقبال از پاکستان از مجدّد الف ثانی آغاز می‌شود.

۴. هردو آموزش‌های پیامبری (ص) را برای نوع انسانی وسیله‌ی رهایی و رستگاری و عشق محمدی (ص) را جان مایه‌ی ایمان و خمیرمایه‌ی عبادت دانسته‌اند. آنان شریعت اسلامی را در جامه و پوشش کار و کنش‌ها قرار داده‌اند.

۵. اقبال و سرهندی در روزگار خویش بر ضدّ نیروهای طاغوتی و اهریمنی به جهاد برخاستند؛ برخلاف مکتب اصالت عقل کوشیدند و به اصلاح جامعه پرداختند.

پس از این موردهاست که روح آموزش‌های «مجددیّه» در اندیشه‌های اقبال برای ما آشکار می‌شود. این دو فرزند امّتِ اسلامی هرکدام در روزگار خود دست به مهم‌ترین کارها زدند: بیدادگری ملّت مسلمان و بازبینی در آیین و شعایر اسلامی پذیرفته شده. ملّا عبدالحکیم سیالکوتی نیز مکتب خویش را به نام «مجدّد الف ثانی» خوانده است و تا جهان برپاست از شیخ احمدسرهندی مجدّد الف ساخته و برجا گذاشته است. اقبال هم مجدّد (اصلاح گر) روزگار خویش است. ملّت اسلام شگون و برکت‌های فراوان و بی شماری از اقبال دارد.

عمرها در کعبه و بتخانه می‌نالد حیات تا ز بزم شوق یک دانای راز آمد برون

شیمل، اقبال و فرهنگ آلمان*

محمّد حسین ساکت

ترسیم نموداری از دلبستگی و وابستگی علّامه محمّد اقبال لاهوری (۱۸۳۷ ـ ۱۹۳۸ م / ۱۲۱۶ ـ ۱۳۱۶ خورشیدی) به فرهنگ و ادب آلمان، با ژرف نگری در سروده‌ها و نگاشته‌های گوناگون او به پارسی، اردو و انگلیسی امکان‌پذیر خواهد بود. شیفتگی پرفسور آنه ماری شیمل آلمانی (۱۹۲۲ ـ ۲۰۰۲ م / ۱۳۰۱ ـ ۱۳۸۱ خورشیدی)، به سروده و سخن اقبال در سراسر اندیشه‌ورزی‌اش به فرهنگ و ادب اسلامی و خاور زمین نشان داده شده است.

دیدگاه‌های اقبال و شیمل در یک جا به هم گره می‌خورد و آن پرده‌ی پندار و بی‌پروای عرفان است که هر دوان را تا آسمان‌های بی‌کران شناخت شعر و شعور در فرهنگ‌های شرق و غرب پرواز می‌دهد. اقبال شیفته‌ی ادبیّات غرب است و شیمل دلداده و سرسپرده‌ی ادبیّات عرفانی شرق و به ویژه شعر و ادب فارسی.

تار و پود اندیشه‌ی اقبال

تار و پود اندیشه‌ی اقبال لاهوری، شاعر و فیلسوف بلند آوازه‌ی جهان اسلام، از

* . سخنرانی در همایش عرفان: پلی میان فرهنگ‌ها؛ بزرگداشت پرفسورآنه ماری شیمل، تهران ۱۳۸۱.

عقل و عشق و دانایی و شیدایی بافته شده است. اقبال در یکی از پراکنده نگاری‌های خویش وام داری‌اش را به هگل و گوته‌ی آلمانی ،میرزا غالب و عبدالقادر بیدل دهلوی و وردزورث انگلیسی به اقرار نشسته است. هگل و گوته دستش را گرفته‌اند و درون و ژرفای اشیاء را به او نشان داده‌اند.

غالب و بیدل، پس از آشنایی و همسان‌گری اقبال با الگوهای بیگانه، جان و بیانش را شرقی نگاه داشته‌اند و وردزورث در روزهای دانشجویی از بی خدایی رهایی‌اش داده است.[1]

آرنولد و نیکلسون: راه‌گشایان اقبال

آشنایی اقبال با اندیشه‌های خاور شناسان و فیلسوفان باختر زمین ازرهگذر دریچه‌ای بود که سر تاماس آرنولد انگلیسی (Th.Arnold)، استاد دوست داشتنی‌اش، در شهر لاهور برابر او گشود. دلبستگی اقبال به آرنولد و نیز احساس اندوه گنانه‌ی او، به هنگامی که استادش هند را ترک می‌گفت، در شعر زیبای «**ناله‌ی یتیم**» (به اردو) بازتاب یافته است. این شعر در ۱۹۰۴ نشر یافت و در دفتر شعر اقبال به نام **بانگ درا** به چاپ رسید.

کشف و کوشش رینولد نیکلسون (R.Nicholson)، که در ادبیّات فارسی و تازی استاد بود (م: ۱۸۶۸ م / ۱۲۴۷ خورشیدی)، در شناخت و شناسایی ذوق و نبوغ اقبال، سرانجام این شاعر شوریده‌ی جوان را راهی ترینیتی کالج (Trinity College) کمبریج ساخت تا به ادامه‌ی دانش پژوهی در فلسفه و حقوق دست یازد.

اقبال در کمبریج: آشنایی بیشتر با فلسفه‌ی هگل

اقبال چندی در دانشکده‌ی دولتی لاهور (Government College) فلسفه تدریس کرد. آن گاه، پس از درنگی کوتاه، در ۱۹۰۵ م به زیارت بارگاه نظام الدّین اولیاء در هند

1. Iqbal, *Stray Reflections*, p.36.

شتافت و سپس راهی کمبریج شد و در آنجا دو سال پای درس مک تاگارت (Mc Taggart) و جیمس وارد (James Ward) نشست.

مک تاگارت، نوهگلی سرشناس آن روز، در جان و اندیشه‌ی شاعر جوان و شوریده شور و شرری انداخت و او را بیش از پیش دلبسته‌ی فلسفه‌ی غرب و فیلسوفان آلمانی، به ویژه هگل (م: ۱۸۳۲ م) ساخت.[۱] اقبال پا به پای فلسفه به خواندن حقوق پرداخت؛ اگر چه در سراسر زندگانی‌اش دلبسته و شیفته‌ی نخستین بود و ناگزیر برای به دست آوردن زیست مایه، وابسته‌ی دومین ماند.

اقبال در آلمان

اقبال در پاییز ۱۹۰۷ م از لندن به هایدلبرگ رفت تا زبان آلمانی را بیشتر و بهتر یاد گیرد. عطیّه بیگم فیضی، یکی از نخستین زنان مسلمانی که از شبه قارّه به فراهند سفر کرده بود، در لندن به اقبال برخورد. او اکنون اقبال را از لندن تا هایدل‌برگ همراهی می‌کند و در آلمان بارها و بارها به دیدار این شاعر جوان و شورمند همشهری‌اش می‌رود و از همراهی و یاری و همدلی با او دریغ نمی‌ورزد. خاطرات شیرین و شورانگیز آموزگاران زیبارویی که در سرزمین گوته و هگل به اقبال زبان آلمانی می‌آموختند ـ که دوشیزه عطیّه بیگم هم یکی از آنان بود ـ در غزل زیبای «**پگاه بر کناره‌ی نکر** (Nechar)» بازتاب یافته است. این غزل در بانگ درا خواندنی و شورانگیز است.[۲]

از زبان عطیّه بیگم هندی می‌شنویم که دلبستگی اقبال به دانش، فرهنگ و سرزمین آلمان در نهاد ناآرام و سرکش او زبانه می‌کشید و تا واپسین روزهای زندگی او را گرم و پویا می‌ساخت. اقبال آرزو می‌کرد تا سال‌های پایانی زندگی‌اش را در سرزمین گوته (آلمان) و دانته (ایتالیا) بگذراند.[۳]

---

۱. اقبال در ۱۹۳۲ م گفتاری نگاشت با نام فلسفه‌ی مگ تاگارت (*Mc Taggart's Philosophy*) که نخست در مجلّه‌ی هنر و ادبیّات هندی (*Indian Art and Literature*)، شماره‌ی ۶، ۱۹۳۲ و سپس در نشریه‌ی حقیقت (*Truth*)، جولای ۱۹۳۷ نشر یافت. شاملو در کتاب سخنرانی‌ها و بیانیه‌های اقبال (*Speeches and Statements of Iqbal*)، لاهور، ۱۹۴۵ متن آن گفتار را آورده است.

۲. بانگ درا (اردو)، ص ۱۳۶.

۳. مکتوبات اقبال (اردو)، ج ۲، ص ۳۴۱.

هنگامی که اقبال به خرده گیری از فرهنگ غرب پرداخت، عشق و دوستی‌اش را به سرزمین گوته. نیچه و هگل پنهان نساخت و آشکارا آن را بر زبان می‌راند.

اقبال در مونیخ: نگارش پایان‌نامه

اقبال در ژوئن ۱۹۰۷ م از هایدل‌برگ به مونیخ رفت تا پایان‌نامه‌ی خود را زیر نام **سیر فلسفه در ایران**[۱] (*The Development of Metaphysics in Iran*) به استاد فردریک هومل[۲] (F.Hommel) تقدیم دارد.

در چهارم نوامبر ۱۹۰۷م، پایان‌نامهٔ اقبال با معاف شدن او از اقامت دو نیم سال تحصیلی، برای دریافت درجه‌ی دکترای فلسفه پذیرفته شد. اقبال، با بهره گیری از دست نگاشت‌های ناشناخته و کمیاب کتابخانه‌ی برلین، به بررسی تاریخ اندیشه‌ی دینی ایرانی، از زرتشت تا حاج ملّاهادی سبزواری پرداخت. تا آن روزها غربیان درباره‌ی سبزواری و فلسفه‌ی او چندان چیزی نمی‌دانستند. با آن که هومل، استاد سامی شناس آلمانی، از فلسفه‌ی اسلامی و موضوع پایان‌نامه‌ی اقبال آگاهی چندانی نداشت، ولی در این راه یاری‌های ارزشمند و گران سنگی به او داد.[۳] سهم اقبال‌با نگارش **سیر فلسفه در ایران**، در شناساندن فلسفه‌ی ایران اسلامی به اندیشه ورزان باختری شایان نگرش بود. این پایان نامه، پژوهش و مطالعه‌ی اقبال را، در کلام اروپایی از اکیناس تا

---

۱. این پایان‌نامه زیر نام سیر فلسفه در ایران، به پارسی، به دست شادروان دکتر امیرحسین آریان پور (تهران، امیرکبیر، نشر چهارم، ۱۳۵۷) و به اردو، با نام فلسفه‌ی عجم، به خامه‌ی میرحسن الدّین (حیدرآباد، دکن، نفیس آکادمی، ۱۹۳۶، چاپ سوم، ۱۹۴۴) ترجمه شده است.

۲. فردریک هومل، خاورشناس و سامی‌شناس آلمانی (م: ۱۹۳۶ م)، در آنسباخ آلمان چشم به جهان گشود و زبان‌های سامی را نزد فلایشر (H.L.Fleisher) آموخت و به تدریس آنها در دانشگاه مونیخ پرداخت. پاره‌ای از نگاشته‌های هومل چنین است: نام‌های پستانداران در نزد ملّت‌های سامی (۱۸۷۹)، درباره‌ی ملّت‌های و زبان‌های سامی (لایپزیک)، ادبیّات تازی و جُنگ اشعار عرب (ششمین کنگره‌ی خاورشناسان، ج ۲، ۱۸۸۵)، پژوهش درباره‌ی دستور زبان‌های تازی و سامی (بزرگداشت زاخو، ۱۹۱۵).

هومل به بررسی فرهنگ و تمدّن بابل و آشور پرداخت واثبات کرد که حمورابی عرب بود. برای بزرگداشت هومل یادنامه‌ای در دو جلد با نام پژوهش‌های شرقی (۱۹۱۸ ـ ۱۹۱۷ م) به او اهدا شده است (نجیب العقیقی، المستشرقون، قاهره، ۱۹۶۵، الجزء الثانی، ص ۷۵۱).

3. *Gabriel's Wing*, A Study into the Religious Ides of Sir Muhammad Iqbal, pp. 37 - 38.

آدولف فن‌هار ناک و تفکّر فلسفی آلمان نیز نشان می‌دهد.

اقبال در لندن: سخنرانی درباره‌ی اندیشه‌ی دینی در اسلام

پس از گرفتن دکترا، اقبال از مونیخ همراه عطیّه بیگم به ابرآمرگاو (obberammergav) رفت و سپس راهی لندن شد و در بهار ۱۹۰۷ م در آن شهر به ایراد سخنرانی‌هایی در مباحث و شناخت اسلامی پرداخت. این سخنرانی زیر نام **احیای فکر دینی در اسلام** *(The Reconstruction of Religious Thought in Islam)* به چاپ رسید. سه سال ماندن در اروپا، افق‌های تازه و پهناوریدر برابر دیدگان اقبال گشود.[1] او آن‌گاه به میهن خویش بازگشت.

اقبال و هگل

اقبال در آغاز جوانی هوادار سرسخت نظریّه‌ی وحدت وجود می‌نمود. چنین پیداست که همین گروش و گرایش، او را به اندیشه‌های صوفیانه نزدیک و دلبسته ساخته بود. بدین‌گونه، فلسفه‌ی هگل (م: ۱۸۳۱ م) و شاگردان او که با نظریّه‌ی وحدت وجود سر ستیز و دشمنی نداشت، در سپیده دم اندیشه‌ی فلسفی اقبال نشان ژرفی برجا گذاشت.

در یک نگاه، انگارگرایی (Idealism) بر آن است که اشیای مادّی به تجربه‌ی مطلق یا فراگیر بر می‌گردند که به گونه‌ای اندیشه‌های محدود بشری ما را در بر می‌گیرد.[2] این اندیشه و سنّت که در بخش آغازین سده‌ی نوزدهم زیر تأثیر کانت در آلمان پرورش یافت، در کشورهای انگلیسی زبان در آستانه‌ی سده‌ی بیستم، یعنی هنگامی که علّامه اقبال لاهوری برای ادامه‌ی تحصیلات عالی در اروپا می‌زیست، احیا شد. پیداست که اقبال زیر تأثیر استادانی مانند مک تاگارت و جیمس وارد، که پرچم داران این جنبش بودند، قرار گرفت. از نامه نگاری‌های اقبال با مک تاگارت، پیوند نزدیک این دو

---

1. Ibid. p.39.
2. *Twentieth- Century Religious Thought*, p. 23.

هویداست.[۱]

اقبال با نشان‌پذیر از مک تاگارت و نیز درنگ کوتاهش در آلمان، می‌پنداشت که هگل بزرگ‌ترین فیلسوفی بود که اروپا تا آن روز پرورانده بود. از نگاه اقبال، نگاشته‌های هگل «شعر حماسی بی وزن و آهنگ» بود.[۲]

او در یکی از نامه‌هایش چنین نگاشت:

هگل از دیدگاه مردم آلمان از افلاطون سترگ‌تر است؛ اگر از نگاه تخیّل بنگریم، به راستی او از افلاطون هم بزرگ‌تر است.[۳]

همان‌گونه که گفتیم، هنگامی که اقبال در کمبریج شاگرد مک تاگارت بود، در بسیاری از زمینه‌ها با او هم داستان می‌نمود. مک تاگارت به سال ۱۹۲۰ در نامه‌ای به اقبال می‌نویسد:

این نامه را به شما می‌نویسم تا بگویم که چه اندازه از خواندن شعرهای (اسرار خودی) شما شادمان شدم. آیا وضع خود را خیلی تغییر نداده‌اید؟ بی‌گمان، در روزهایی که با هم درباره‌ی فلسفه گفتگو می‌کردیم، شماخیلی بیشتر وحدت وجودی و عارف بودید. من ازجانب خودم، بر این باور خویش تأکید می‌کنم که خودها واقعیّت نهایی‌اند، ولی نسبت به ضمیر حقیقی و خوبی حقیقی آنها، وضع من همان است که بود: یعنی در جاویدی و ابدی و نه در زمان؛ و در عشق تا درکنش و عمل.[۴]

بدین‌گونه، مک تاگارت، به پیروی از هگل، واقعیّت نهایی و غایی را مطلق می‌خواند. اقبال با این دیدگاه همراه نیست.

دیری نپایید که هگل از چشم و چراغ اقبال افتاد، چرا که او دریافت که فلسفه‌ی

---

۱. نامه‌های دسامبر ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ که به ویژه اشاره‌هایی به مقاله‌ی اقبال درباره‌ی فلسفه‌ی مک تاگارت است. بنگرید به کتاب سیّد عبدالواحد:

S.A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal* (Lahore, Ashraf), pp. 116 f.

۲. توصیف اقبال است ازکارها ونظام فلسفی هگل، بنگرید به:

Stray Reflections, vol.2.p.57.

۳. مکتوبات اقبال، ج ۲، ص ۴۲.

4. *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 118.

هگل درون ـ بود یا ذاتی و درونی است و با نظریّه‌ی وحدت وجود دوگانه است. اقبال تنها در ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۷ م با نظریّه‌ی «وحدت وجود» دوگانگی نشان داد و به «وحدت شهود» گروید، ولی از آن پس پیوسته از نظریّه‌ی وحدت وجود هواداری می‌کرد و از آن سخن می‌گفت.

اقبال در فرایندی فکری، با همه‌ی ستایش از مک تاگارت، به انکار هگل و انتقاد از او نشست و در ضرب کلیم به این اندیشه پیوست که «صدف او تهی ز گوهر بود».[1] اقبال به هنگام خواندن نگاشته‌ای از نگاشته‌های هگل، در گفتگویی نمادین، از زبان مولانا جلال‌الدّین مولوی، وضع روحی / فکری اش را در **پیام مشرق** این گونه می‌سراید:

می‌گشودم شبی به ناخن فکر — عقده‌های حکیم آلمانی
آن که اندیشه‌اش برهنه نمود — ابدی راز کسوت آنی
پیش عرض خیال او گیتی — خجل آمد ز تنگ دامانی
چون به دریای او فرو رفتم — کشتی عقل گشت توفانی
خواب بر من دمید افسونی — چشم بستم ز باقی و فانی
نگه شوق تیزتر گردید — چهره بنمود پیر یزدانی
آفتابی که از تجلّی او — افق روم و شام نورانی
شعله‌اش در جهان تیره نهاد — به بیابان، چراغ رُهبانی
معنی از حرف او همی روید — صفت لاله‌های نعمانی
گفت با من: چه خفته‌ای؟ برخیز — به سرابی سفینه می‌رانی!
«به خرد راه عشق می‌پویی؟ — به چراغ، آفتاب می‌جویی؟»[2]

فلسفه‌ی تجریدی هگل که با زندگی آن گونه که هست جوش نمی‌خورد، با این نیشخند اقبال روبرو شد:

حکمتش معقول و بامحسوس در خلوت نرفت — گر چه بکر فکر او پیرایه پوشد چون عروس

---

۱. ضرب کلیم (اردو)، ص ۱۰.

۲. کلیات اقبال، پیام مشرق (نقش فرنگ)، ص ۳۷۲. بیت آخر از مولوی است.

طایر عقل فلک پـرواز دانـی کـه چـیست؟　　　ما کیان کز زور مستی خایه گیرد بی خروس![1]

اقبال و فلسفه‌ی جاندار انگاری

اقبال در تابستان ۱۹۰۸ م از اروپا به زادگاه خود بازگشت. او می‌خواست شالوده‌ی شناخت و فلسفه‌ای را پی افکند که در جهان اسلام پیشینه نـداشـته است. فـلسفه‌ی جاندارانگاری یا حیاتی‌گری (vitalism) به پرچم‌داری هانری برگسون (H.Bergson)، فیلسوف فرانسوی (م: ۱۹۴۱)، در فرانسه و رودلف اویکن (R.Euken و هرمان لوتسه (H.Lotze) در آلمان، بر جهان‌بینی اقبال تأثیر سترگی نهاد. جای پای اندیشه‌های این دو فیلسوف آلمانی ـ اویکن و لوتسه ـ بر جهان‌بینی اقبال به خوبی پیداست. اقبال در فلسفه‌ی «خودی» و نظریّه‌ی «زندگانی جاوید» که هسته‌ی اندیشه‌گری او را پس از ۱۹۱۱ م می‌ساخت، از فلسفه‌ی جاندار انگاری نشان ژرفی پذیرفت.

در میان کتاب‌های شخصی در کتاب‌خانه‌ی اقبال در اسلامیه کالج لاهور، به پاره‌ای نگاشته‌های اویکن و لوتسه برمی‌خوریم. همبستگی و هوادارای اقبال از اویکـن کـه کتاب مجموعه‌ی **مقالات** او در میان کتاب‌های شخصی اقبال دیـده مـی‌شود، بسـیار سترگ است. اقبال بر پایه‌ی آیه‌های قرآنی، جهان را طرح و انگاره‌ی هنرمند می‌داند:

جهان ما که جز انگاره‌ای نـیست　　　اسیر انقلاب صـبح و شـام است
ز سـوهان قـضا هـموار گـردد　　　هنوز این پیکر گِل ناتمام است[2]

به سخن دیگر، از نگاه اقبال شاید هنوز آفرینش تمام نیست، زیرا هر لحظه بانگ برمی‌آید که «باش» و «می‌شود».[3]

«حقیقت» چیزی داده شده و یا آماده شده نیست، بلکه ابدی و جاویدی است که در حال «شدن» است. در اینجا اقبال با فلسفه‌ی جاندار انگاری به گونه‌ای همگانی و با دیدگاه اویکن به ویژه، همداستان است. از نگاه فلسفی، برداشت اقبال از مفهوم نیایش

---

۱. همن مأخذ، ص ۳۷۵.　　۲. پیام مشرق (لاله‌ی طور)، ص ۲۲۸.
۳. بال جبریل (اردو)، ص ۴۴.

و نماز، به عنوان تنها پناه گاهی که انسان را از تهی بودن هراسناک می‌رهاند، با دیدگاه جاندار انگاری آلمانی اویکن که اندیشه‌های اقبال نیز با آن هماهنگ است، همسویی نشان می‌دهد.

از سوی دیگر، برابر اندیشه‌ی اقبال که خدا هم درون ـ بود (ذاتی) و هم متعالی است؛ درون ـ بود به عنوان سرشت «خود» یا «من»، ولی متعالی ـ نه آن‌گونه که در برداشت‌های تجربی ماست ـ با دیدگاه فن هوگل (Von Hügel) آلمانی همخوان است.

اقبال بر پایه‌ی آیه‌ی «مرا بخوانید، پاسخ شما را می‌دهم» (مؤمن / ۶۰) بر آن است که تجربه‌ی نماز و نیایش، دلیل شخصیّت خداوند گردید. اقبال در اینجا با دیدگاه هاینریش شولتس (H.Scholz)، یکی از پیشوایان فلسفه‌ی معاصر آلمان (م: ۱۹۵۶ م)، همسوست.[۱]

اقبال در نخستین دفتر شعر پارسی‌اش به نام **اسرار خودی**، که به سبک و روش مولوی سروده و در ۱۹۱۵ م آن را نشر داده است، چنین سروده است:

پیکر هستی ز اسرار خودی است   هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است[۲]

هم برگسون و هم اقبال ساز و کار جبری‌گری را نمی‌پذیرند. فکر زندگانی جاوید و فنا ناپذیر اقبال، حتّا جاودانگی پس از مرگ، با نظریّه‌ی مکتب جاندار انگاری سازگار می‌نماید.[۳]

اقبال و نیچه

در میان فیلسوفان اروپایی، اقبال به نیچه دلبستگی ویژه‌ای نشان می‌داد. فردریک نیچه (م: ۱۹۰۰ م) در منش و اندیشه‌ی اقبال و شکوفایی استعداد شاعری‌اش نشان ژرف و شگرفی نهاد. اقبال بر سر آن بود تا **کتاب پیامبری فراموش شده** بنگارد. او در این

---

1. *Gabriel's Wing*, pp. 97,98,116.

۲. اسرار خودی، ص ۲۰.

۳. راشد الحیدری، «محمّد اقبال و الثقافة الألمانیة» فکر و فن، العدد الثانی، ص ۲۸.

باره نوشت: این کتاب را به سبک دو کتاب **عهد قدیم** و **عهد جدید** و به روش **چنین گفت زرتشت** نیچه خواهم نگاشت. ولی در پرداخت و انجام چنین کاری کامیاب نشد.[1]

نیچه بیش از هر اندیشه‌مند آلمانی ذهن اقبال را پرساخته بود. پس از **اسرار خودی**، در ۱۹۱۵ م که نخستین دفتر شعر پارسی اقبال بود، در نشان پذیری اقبال از نیچه گزافه گویی شد. اگر چه نظریّه‌ی «انسان برتر» نیچه در **اسرار خودی** اقبال، با آمدن الگوهایی مانند «الماس و اِنگِشت» یا «الماس و شبنم» به چشم می‌آید، ولی آنچه او را به سوی نیچه کشانید، اراده‌ی آهنین و دلاوری این فیلسوف آلمانی بود که زندگی را همان‌گونه که هست می‌پذیرد. هم نیچه و هم اقبال با این سخن همراهند که «رنج‌ها و دردها ارزش‌هایی مثبت و سازنده‌اند.» از این‌رو، بایستی با نیچه هم آوا شد و به رنج‌ها و دردها بها و ارزش داد، یعنی به زندگی پاسخ «آری» گفت. ولی، شوپنهاور به رنج‌ها و دردها ارزشی را که می‌شایست و می‌بایست، نبخشید:

درمان ز درد ساز اگر خسته تن شوی　　　خوگر به خار شو که سراسر چمن شوی[2]

از یاد نمی‌بریم که نظریّه‌ی تکامل شخصیّت و خودی اقبال از «انسان کامل»، در عرفان اسلامی، ریشه و پیشینه می‌گیرد و نه از «انسان (من) برتر» (superman) نیچه. گفتگو از زندگی، سخن گفتن از کارهای بزرگ و سترگ، این هر دو ابزار گسترش شخصیّت و پرداختن به تکامل سراسر آدمی است. این است دیدهایی که اقبال از نیچه، فیلسوف آلمانی، گرفته است.

اقبال وضع نیچه را در آینه‌ی حلّاج می‌بیند، زیرا نیچه به سان شهید صوفی کوشید تا از تلخ کامی‌های ژرف جهان خبر دهد. نیچه بر ضدّ سختی‌ها و دشواری‌های انبوه به پیکار برخاست و آشکارا با تمدّن اروپایی، که پاسدار آیین‌هایی فرسوده و فرتوت بود، به نبرد پرداخت و با روش‌های بردگی ساز و تأثیرهای مسیحیّت تحریف شده، دست و پنجه نرم کرد. او چیستی‌های ضدّ اجتماعی و ناخلاقی جهان‌بینی (Webermensch)

---

1. *Gabriel's Wing*, p. 323.

۲. نقش فرنگ، ص ۳۶۵.

نیچه را نمی‌پذیرفت. با این همه، اقبال با قدرت خواهی نیچه به گونه‌ای محدود سازگاری نشان می‌داد. از نگاه نیچه «جهان چیزی جز قدرت خواهی نیست»، ولی اقبال با این دیدگاه همسو نبود. از سوی دیگر، اقبال به نقد نظریّه‌ی «رجعت ابدی» (eternal recurence) نیچه که ریشه در اندیشه‌های هربرت اسپنسر داشت، نشست[۱] او ناکامی نیچه را در آن می‌دانست که پیر روحانی و مرشد و راهنمایی نداشت، تادستش را بگیرد. آن گاه، اقبال این سخن زرتشت را از کتاب **چنین گفت زرتشت** نیچه گواه می‌آورد که: «من به همکاری نیازمندم. من هم به شاگردان نیازمندم و هم به استاد. آه چه اندازه لذّت بخش است فرمان برداری!»

مخالفت نیچه با تمدّن اروپایی تار و پود دل اقبال را بافته بود:

از سستی عناصر انسان دلش تپید — فکر حکیم، پیکر محکم‌تر آفرید
افکند در فرنگ صد آشوب تازه‌ای — دیوانه‌ای به کارگه شیشه‌گر رسید![۲]

آری، اقبال دیدگاه‌های نیچه را بی‌ارزیابی و خرده‌گیری نپذیرفت و همگی آنها را نیز رد نکرد. اقبال آنچه رودلف پانویتس آن را «ارزش سازندگی برای نیستی و عدمی که منکر هر چیز پایداری است» می‌نامد، در تعبیر و استعاره‌ای از دین اسلام به کوتاهی چنین می‌آورد: «او [نیچه] به «لا» درماند و تا الّا نرفت»[۳]

اقبال با بهره گیری از سخن پیامبر[۴]، درباره‌ی نیچه چنین سرود:

آن که بر طرح حرم بتخانه ساخت — قلب او مؤمن، دماغش کافر است[۵]

اقبال با این نتیجه گیری در قطعه‌ی کوتاهی که سروده است، دیدگاهش را درباره‌ی نیچه نشان می‌دهد:

گر نوا خواهی ز پیش او گریز — در نی کلکش غریو تندر است

---

۱. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۳۳.
۲. نقش فرنگ، ص ۳۶۸.
۳. جاویدنامه، ص ۷۳۱.
۴. سخن پیامبر گرامی اسلام (ص) درباره‌ی امیّةبن ابی الصّلت، شاعر سرشناس جاهلی: «آمَنَ لِسانُهُ وکَفَرَ قلبُهُ».
۵. نقش فرنگ، ص ۷۳۱.

نیشتر اندر دل مغرب فشرد | **دستش از خون چلیپا احمر است**
آن که بر طرح حرم بتخانه ساخت | **قلب او مؤمن، دماغش کافر است**
خویش را در نار آن نمرود سوز! | **زآن که بستان خلیل از آذر است**[۱]

اقبال و کانت

اقبال فلسفه‌ی کانت (م: ۱۸۰۴ م) را چکیده‌ی کاملی از تاریخ اجتماعی و سیاسی آلمان می‌دانست. او در یادداشتی به سال ۱۹۱۰ م نوشت: این فیلسوفان و به ویژه نقش امر مطلق آنان را نمی‌توان درک کرد، مگر پس از آگاهی از تاریخ سیاسی ملّت آلمان. از نگاه اقبال، خشونت تعبیر و بیان اندیشه‌هایی که کانت بدان برجسته است، نتیجه‌ی دگرگونی اجتماعی و سیاسی سده‌ی هیجدهم بود و اقبال در یک سنجش میان غزّالی (م: ۵۰۵ ق) و کانت، کانت را موهبتی خدایی برای کشورش خواند.[۲]

شیفتگی علمی کانت به او این توان را بخشید تا نارسایی و کمبود مکتب اصالت عقل را ببیند، چرا که تنها نتیجه‌ی منطقی تصوّرات انتزاعی و مجرّد، نبودن هیچ پیوندی با تجربه‌ی همبستگی‌های حقیقی بود. چنین انجام هر کاری سودمند همواره به این نکته می‌انجامد که «سودمندی» بر «زیبایی» مقدّم است. چنین بود وضع تفکّر دینی و کلامی آلمان در روزگار کانت.

در تاریخ اسلام نیز چنین وضعی وجود داشت. پاره‌ای از پیروان مکتب اصالت عقل معتزلیان با برخی از دیدگاه‌های تند و تیز خویش به انکار پاره‌ای از ارزش‌های دینی برخاستند.

کانت با نظریه‌ی برکلی که می‌گفت: «وجود، ازلی است (esse is percipi) تا آنجا که به طبیعت وابسته است»، همسو و همداستان است. اقبال نیز چنین پیداست که همین دید را دارد. ازنگاه اقبال، کار دانش، عامل تشکیل دهنده در ادراک جهان طبیعت است. او در **گلشن راز جدید**، درباره‌ی سرشت دانش می‌گوید:

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۷۱.

۲. احیای فکر دینی، ص ۸.

برون از خویش می‌بینی جهان را — در و دشت و یم و صحرا و کان را
دل ما را به او پوشیده راهی است — که هر موجود، ممنون نگاهی است
کمال ذات شیئ: موجود بودن — برای شاهدی: مشهود بودن
جهان غیر از تجلّی‌های ما نیست — که بی ما جلوه‌ی نور و صدا نیست[۱]

سخن گفتن از داوری اقبال درباره‌ی کانت و تأثیر پذیری‌اش از او، نیاز به گفتاری جداگانه و دراز دامن دارد که در اینجا نمی‌گنجد.[۲] به کوتاهی، می‌توان گفت که اقبال بسیاری از دیدگاه‌های کانت را می‌پذیرد. این بیت اقبال درباره‌ی کانت شنیدنی است:

فطرتش ذوق میِ آیینه فامی آورد — از شبستان ازل کوکب جامی آورد[۳]

اقبال در پیام مشرق شعری برای انیشتین (م: ۱۹۵۵ م) سروده است و از نظریّه‌ی نسبیّت او سخن گفته است. اقبال انیشتین را زرتشت یهود دانست:

جلوه‌ای می‌خواست مانند کلیم ناصبور
تا ضمیر مستنیرِ او گشود اسرار نور...
در نهادش تار وشید و سوز و ساز و مرگ وزیست
اهرمن از سوز او، وز ساز او جبریل و حور
من چه گویم از مقام آن حکیم نکته سنج؟
کرده زردشتی ز نسل موسی و هارون ظهورا![۴]

اقبال در ساخت و پرداخت نظریّه‌های خویش از نظریّه‌ی نسبیّت انیشتین بهره‌ها جست. از نگاه اقبال، نظریّه‌ی نسبیّت انیشتین نه تنها در علوم طبیعی فصلی تازه گشود که در علم لاهوت مسیحی و تاریخ ادیان نیز روزنه‌ای نوباز کرد.

دکتر رضی‌الدّین صدّیقی، یکی از ریاضی دانان بزرگ پاکستان، شعر زیرین اقبال را

---

۱. گلشن راز جدید، ص ۵۳۵.

۲. برای آگاهی بیشتر از تأثیر کانت بر اقبال بنگرید به: احمد بشیردار، اقبال و آزادی اراده‌ی پساکانت، لاهور، بزم اقبال ۱۹۵۴، صص ۸ـ ۸۴.

Ahmad Bashir Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*, (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1954), pp. 8-48.

۳. نقش فرنگ، ص ۳۸۱.

۴. نقش فرنگ، صص ۳۶۹ ـ ۳۷۰.

که «نوای وقت» نام دارد، برابر نظریّه‌ی نسبیّت انیشتین و مسأله‌ی زمان، در قالب شعری دراز توصیف کرد:

خورشید به دامانم، انجم به گریبانم — در من نگری هیچم، در خود نگری جانم

در شهر و بیابانم، در کاخ و شبستانم — من دردم و درمانم، من عیش فراوانم

من تیغ جهان سوزم، من چشمه‌ی حیوانم

چنگیزی و تیموری، مشتی ز غبار من — هنگامه‌ی افرنگی، یک جسته شرار من

انسان و جهان او، از نقش و نگار من — خون جگر مردان، سامان بهار من

من آتش سوزانم، من روضه‌ی رضوانم

آسوده و سیّارم، این طرفه تماشا بین — درباره‌ی امروزم، کیفیّت فردا بین

پنهان به ضمیر من، صد عالم رعنابین — صد کوکب غلتان بین، صد گنبد خضرا بین

من کسوت انسانم، پیراهن یزدانم

تقدیر فسون من، تدبیر فسون تو — تو عاشق لیلایی، من دشت جنون تو

چون روح روان پاکم، از چند و چگونِ تو — تو راز درون من، من راز درون تو

از جان تو پیدایم، در جان تو پنهانم

من رهرو و تو منزل، من مزرع و تو حاصل — تو ساز صد آهنگی، تو گرمی این محفل

آواره‌ی آب و گل! دریاب مقام دل — گنجیده به جامی بین، این قلزم بی‌ساحل

از موج بلند تو سر بر زده توفانم[1]

گفتنی است که پرتوی از نظریّه‌ی نسبیّت انیشتین را در تجلّی ز روان ـ خدای ایران ـ

---

۱. پیام مشرق (افکار)، صص ۳۵۹ ـ ۳۶۰.

می‌بینیم که اقبال در مثنوی **جاوید نامه** آن را گواه می‌آورد.

اقبال و فیخته

از دیگر فیلسوفان و اندیشه‌مندان آلمانی که بر اقبال نشان گذاشته‌اند، یوهان گوتیب فیخته (J.G.Fichte) است (م: ۱۸۱۴ م). هنگامی که فیخته به مسائل فکری پرداخت، فلسفه‌ی اسپینوزا (Spinoza) در آلمان رواج داشت. طبیعی است که فیخته در آن هنگام به مطالعه و بررسی فلسفه‌ی اسپینوزا بپردازد و شیفته‌ی او شود.[1] گفتنی است که اسپینوزا یک فیلسوف همه خدایی یا وحدت وجودی بود. اگر چه فیخته بر اقبال تأثیرهایی گذاشت، ولی دلبستگی اقبال به فلسفه‌ی جاندار انگاری برجسته‌تر و نمایان‌تر بود.

پانویتس و اقبال لاهوری

دلبستگی گران سنگ رودلف پانویتس (R.Pannwitz)، یکی از فیلسوفان پیشرو معاصر آلمان، به اندیشه‌های فلسفی اقبال لاهوری شایان نگرش است.

هنگامی که خانم پروفسور شیمل کتاب **بال جبریل** خود را می‌نگاشت، نامه‌ای از پانویتس دریافت داشت (۱۹۶۱/۱/۱). پنویتس در آن نامه می‌گوید:

«خیلی اندوهگینم که او (اقبال) را نمی‌شناختم. او اکنون در میان زندگان نیست! ولی تفاهم خوب و ژرفی میان ما وجود داشته است.»[2]

اقبال و ادبیّات آلمان: هاینه و گوته

دیدیم که اقبال در میان اندیشه‌مندان و فیلسوفان غربی، از اندیشه‌مندان آلمانی با مرتبت و درجه‌ای والا ستایش می‌کرد. او با ترسیم اندیشه‌های هگل، کانت، نیچه و

---

1. Iqbal *and Post-Kantian Voluntarism*, p.47.

2. *Gabriel's Wing*, p.381.

دیگران بر این باور بود که: کار ملّت آلمان سازمان بخشی به دانش بشری است».[۱]

اقبال همین نگاه و نگرش را به ادبیّات آلمانی نشان داده است. چنین پیداست که گذشته از ترجمه‌های انگلیسی آثار شاعران آلمانی مانند هاینه (م: ۱۸۵۶ م)، روکرت (م: ۱۸۶۶ م) و گوته (م: ۱۸۳۲ م)، اصل آلمانی آنها را نیز خوانده است.

اقبال، به نوشته‌ی عطیّه بگم، در ۱۹۰۷ می‌توانست به آلمانی بنویسد. بازگویی‌ها و بازنویسی‌های اقبال از پژوهش‌های آلمانی، درباره‌ی مسائل شرقی، این دعوی را به اثبات می‌رساند که او، به عنوان دوستدار زبان آلمانی، تا پایان زندگی‌اش با این زبان سر و کار داشت.[۲] از سوی دیگر، پروفسور شیمل او را در زبان آلمانی کارکشته و ماهر می‌دانست.[۳] به گفته‌ی شیمل، بی‌داشتن دانش و آگاهی لازم از آلمانی، اقبال به ندرت می‌توانست از شعر هاینه لذّت ببرد، آن هم با چنین توصیفی از او:

هیچ ملّتی به خوشبختی آلمانی‌ها نبود. آنان هنگامی هاینه را پدید آوردند که گوته با حنجره‌ای سراسر باز نغمه می‌خواند. دو آبشار روان و ناگسستنی.[۴]

اقبال در پاسخ به شعر «پرسش‌ها»ی هاینه، شعری سرود به نام «زندگی و عمل» که می‌خوانیم:

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم — هیچ نه معلوم شد، آه که من کیستم!
موج ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت: — هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم[۵]

آری اقبال با همه‌ی دلبستگی و وابستگی به فلسفه و فیلسوفان و اندیشه‌مندان بزرگ شرق و غرب، برخی از شاعران و از آن میان جلال‌الدّین مولوی بلخی و گوته‌ی آلمانی را بر همه برتری می‌داد. ترجمه‌ی انگلیسی نگاشته‌های نیچه و هگل در آن روز

---

1. *Stray Reflections*, p.32.
2. A.Schimmel, "*The West -Eastern Diwan:* the Influence of Persian Poetry in Richard Hovannisian Thd East and West, in the *Persian presence in the Islamic World*, George Sabagh (eds.) Los Angeles, University of California, 1998 p.147.
3. *Gabriel's Wing*, p. 330.
4. *Stray Reflections*, p.118.

۵. کلیّات اقبال (پیام مشرق)، ص ۲۹۸.

یافت می‌شد، ولی ترجمه‌ی شعرهای شاعران برای بیان اصل زیبایی و بلاغت بسنده نمی‌نمود و تا اندازه‌ای کمتر در دسترس بود. اقبال بی‌گمان می‌خواست شعر شاعران آلمان را بخواند و برای این کار ناگزیر از دانستن زبان آلمانی بود. گفتیم، اقبال آلمانی می‌دانست و همین دانستن به او این توانایی را بخشید که تا آنجا که می‌توانست، به زیبایی و ژرفایی سروده‌های شاعران آلمانی پی برد. پیشتر گفتیم که اقبال غزلی به نام «پگاه بر کناره‌ی رودخانه‌ی نکر» سرود. اقبال این غزل را به زبان اردو سرود و به سبکی گیرا و شورانگیز از شعر زبانزد گوته با نام «ترانه‌های شب» (Wanderes Nachtlied) الهام گرفته بود.

اقبال و گوته: پاسخی به دیوان غربی ـ شرقی

اقبال آثار یوهان و لفگنگ فن گوته (J.W.Von Goethe م: ۱۸۳۲ م) را بر همه‌ی اشعار شاعران شرق و غرب، به جز مولوی، برتری می‌داد. از دیدگاه او، از لابه‌لای آثار فیلسوفان و روان‌شناسان، می‌توان به بررسی و کاوش در روح و روان انسانی پرداخت، ولی جز با خواندن کارهای گوته به گوهر و سرشت راستین بشر دست نخواهیم یافت.[1]

مهرورزی اقبال به گوته ریشه‌دار و استوار بود. در آغاز زندگی، اقبال در غزلی به اردو زیر نام «گورستان گوته در بوستان وایمر»، گوته را برادر میرزا غالب، شاعر نامبردار هند (م: ۱۸۵۹ م) خواند. در ۱۹۰۱، اقبال چنین سرود:

آه تو اجری هویی دلّی مین خوابیده هی　　　ترا هم نوا گلشن ویمر مین آسوده هی[2]

تو [غالب] در شهر ویرانه‌ی دهلی خوابیده‌ای ولی، هم نوای تو [گوته] در گلشن وایمر آرمیده است.

در نگاه اقبال، گوته برجسته‌ترین الگوی هنر شعر بود. او به سال ۱۹۱۰، در یادداشتی، چنین نوشت:

1. *Stray Reflections*, p.2.

۲. بانگ درا، ص ۱۰.

من هنگامی به پهناوری و بی‌کرانی تخیّل گوته پی بردم که به تنگ دامانی تخیّل خود رسیدم.[1]

پس از ۱۲ سال، اقبال همین سخن را در قالب شعری زیبا در **پیام مشرق** دوباره به زبان آورد و در سنجش میان‌گوته و خود سرود:

پیر مغرب شاعر آلمانوی	**آن قتیل شیوه‌های پهلوی**
بست نقش شاهدان شوخ و شنگ	**داد مشرق را سلامی از فرنگ**
در جوابش گفته‌ام پیغام شرق	**ماهتابی ریختم بر شام شرق**
او ز افرنگی جوانان مثل برق	**شعله‌ی من از دم پیران شرق**
او چمن زادی، چمن پرورده‌ای	**من دمیدم از زمین مرده‌ای**
هر دو دانای ضمیر کاینات	**هر دو پیغام حیات اندر ممات**
هر دو خنجر، صبح خند، آیینه فام	**او برهنه، من هنوز اندر نیام**
هر دو گوهر، ارجمند و تاب دار	**زاده‌ی دریای ناپیدا کنار**
او ز شوخی در تهِ قلزم تپید	**تا گریبانِ صدف را بردرید**
من به آغوش صدف تابم هنوز	**در ضمیرِ بحر، نایابم هنوز**[2]

بیت‌هایی که نگاشته آمد، اقبال در پاسخ **دیوان غربی ـ شرقی** گوته سروده بود و آن را در **پیام مشرق** (نخستین، نشر، ۱۹۲۳ م) گنجانده بود. اقبال لاهوری در **پیام مشرق** پیشگفتی به زبان اردو نوشته است. او خواننده را از نقش ادبیّات شرقی بر ادبیّات آلمان آگاه می‌سازد. اقبال در دیباچه‌ی **پیام مشرق** می‌نویسد:

> **پیام مشرق** را سرودم تا پاسخی باشد به **دیوان غربی ـ شرقی** گوته، فیلسوف آلمانی، همان کسی که هاینه، شاعر آلمانی، درباره‌ی او گفته است: این گلدسته‌ای است از باورهایی که باختر زمین به سوی خاور می‌فرستد. از این دیوان پیداست که غرب از روحانیّت سست و سرد خود به تنگ آمده است و در جستجوی روشنایی از سینه‌ی شرق است.[3]

---

1. *Stray Reflections*, p. 108.

۲. پیام مشرق، ص ۲۳۶.

۳. همان، مقدمه به اردو.

سپس، اقبال به شرح تأثیر شرق بر تاریخ ادبیّات آلمان در پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم می‌پردازد و از اندیشه‌مندانی برجسته مانند هردِر، گوته، روکرت و بودنسادت یاد می‌کند و این گونه ادامه‌ی سخن می‌دهد:

شاید این بررسی کوتاه برای یکی از جوانان انگیزه‌ای پدید آورد... **پیام مشرق** یک صد سال پس از **دیوان غربی ـ شرقی** گوته سروده شده است و نیازی به شرح و بیان ندارد.[1]

اقبال با همه‌ی روگردانی از غرب در **پیام مشرق**، از ادبیّات آلمانی و به ویژه گوته، به خوبی یاد می‌کند. اقبال پاره‌ای از اندیشه‌های گوته را به فرزندی گرفت. روشن است که او بارها شعرهایی از گوته می‌خوانده است، تا آنجا که بدو الهام می‌بخشیده و درباره‌ی همان موضوع شعر تازه‌ای می‌سروده است. با این همه، اقبال در سرایش خود، بافت و جان مایه را نگاه می‌داشته است و سروده‌اش را به هم میهنان هندی خویش پیشکش می‌کرده است. برجسته‌ترین نمونه از آن دست شعرها، سروده‌ای است که فکر آن را از شعر **نغمه‌ی محمّد** (Mahomets Gesang) گوته وام گرفته است. اقبال می‌نویسد:

«این شعر را با تغییراتی بسیار ترجمه کردم. در این شعر که گوته آن را خیلی پیش از **دیوان غربی ـ شرقی** (West - Östlicher Diwan) خود سروده است، خوب از عهده‌ی ترسیم تصویر زنده‌ی اسلام برآمده است. گوته می‌خواست این سروده بخشی از داستانی اسلامی باشد که هیچ‌گاه کامل نشد. ما [اقبال] خواستیم تنها چشم اندازگوته را روشن سازیم.»

اقبال در آغاز این سروده، که جوی آب نام گرفته است، می‌گوید:

بنگر که جوی آب چه مستانه می‌رود ... مانند کهکشان به گریبان مرغزارا
در خواب ناز بود به گهواره‌ی سحاب ... واکرد چشم شوق به آغوش کوهسار
از سنگ ریزه نغمه گشاید خرام او ... سیمای او چو آیینه بی‌رنگ و بی‌غبار
زی بحر بی کرانه چه مستانه می‌رود ... در خود یگانه، از همه بیگانه می‌رود[2]

۱. همان، همان جا.
۲. پیام مشرق، ص ۲۳۴.

نمونه‌ی دیگر، سروده‌ای است به نام حور و شاعر که پاسخی است به شعر «حور و شاعر» گوته در آستانه‌ی بهشت از **دیوان غربی ـ شرقی** او. پاسخ اقبال را می‌خوانیم؛ حور گلایه می‌کند که:

نه به باده میل داری، نه به من نظر گشایی	**عجب این که تو ندانی ره و رسم آشنایی**
همه ساز جستجویی، همه سوز آرزویی	**نفسی که می‌گدازی، غزلی که می‌سرایی**
به نوایی آفریدی: چه جهان دلگشایی	**که ارم به چشم آید، چه طلسم‌سیمیایی**[۱]

پیشتر گفته آمد که اقبال در توصیف آثار گوته گزافه می‌گفت. او بی‌نهایت شیفته‌ی **فاوست** (Faust) گوته می‌نمود. اقبال این غمنامه را با **مثنوی** مولوی می‌سنجد، چرا که موضوع و مایه‌ی هر دو عشق یزدانی و پیکار انسان با نیرهای اهریمنی است. در **پیام مشرق** می‌خوانیم:

نکته دان المنی را در ارم	**صحبتی افتاد با پیر عجم**
شاعری کو همچو آن عالی جناب	**نیست پیغمبر، ولی دارد کتاب**
خواند بر دانای اسرار قدیم	**قصّه‌ی پیمان ابلیس و حکیم**
گفت رومی: ای سخن را جان نگار	**تو مَلَک صیدستی و یزدان شکار**[۲]
فکر تو در کنج دل خلوت گزید	**این جهان کهنه را باز آفرید**
سوز و ساز جان به پیکر دیده‌ای	**در صدف، تعبیر گوهر دیده‌ای**
هر کسی از رمز عشق آگاه نیست	**هر کسی شایان این درگاه نیست**
«داند آن کو نیکبخت و محرم است	**زیرکی ز ابلیس و عشق ز آدم است»**[۳]

فاوست (Faust) گوته، بیش از هر کتاب ادبی اروپا، در جان و دل اقبال تأثیر نهاد. در نگاه اقبال، این کتاب نامبردار، نمایشگر نمونه و الگوی برتر کوشش‌هایی روان شناختی

---

۱. همان، چاپ لاهور، ص ۲۳۵ ـ کلیّات اشعار اقبال، به کوشش احمد سروش، ص ۲۹۶.

۲. اشاره به این شعر مولوی است:

به زیر کنگره‌ی کبرباش می‌دانند — فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان‌گیر

۳. پیام مشرق، ص ۲۶۶؛ بیت آخر از مولوی است.

است که ملّت آلمان بدان ویژگی یافته است. این کتاب به روحیّه‌ی آلمانی از **انجیل** نزدیک‌تر است. اقبال تا آنجا در این باره پیش می‌رود که در توصیف **فاوست** می‌گوید: «از آفرینش الهی چیزی کم ندارد.»[1]

بدین گونه **فاوست** الگوی بشریّت می‌شود و برای اقبال بیان مورد پسند آن چیزی است که او در ملّت آلمان بیشتر دوست می‌داشت.

در یادداشتی جالب، او هنرهای گوته و شکسپیر را مقایسه کرده است. هم شکسپیر و هم‌گوته درباره‌ی تفکّر الهی آفرینش باز اندیشی می‌کنند. با این همه یک تفاوت مهم میان آنان هست: انگلیسیِ واقع‌گرا به فرد بازاندیشی می‌کند و آلمانیِ واقع گرا به جمع. **فاوست** او تنها «فردی» به نظر می‌رسد. در حقیقت او انسانیّت فردیّت یافته است.[2]

در آغاز **فاوست** دو پرده هست. اقبال در آغاز مثنوی بلند خود به نام **جاوید نامه** ـ که از معراج روح در رکاب مولانا جلال الدّین بلخی سخن می‌گوید و این که چگونه ازمرتبه‌ای به مرتبه‌ای و از فلکی به فلکی دیگر حرکت می‌کند تا به آستان خداوند جهان می‌رسد ـ تأثیر آن دو پرده (پرده‌ی آسمانی و پرده‌ی زمینی) به خوبی دیده می‌شود.

اقبال در این سروده از آنها وام گرفته است. اقبال گذشته از این دو پرده از پرده‌ی دیگر **فاوست** هم بهره گرفته است و آن «نغمه‌ی فرشتگان» است که از نظر گوته سرگرم ستایش و نیایش خدایند، ولی در **جاوید نامه‌ی** اقبال، فرشتگان به انسانی که دارای «خودِ» استوار و پابرجاست و جانشین خداوند در زمین گردیده است، آفرین و خوش آمد می‌گویند.

در نگاره‌ای که اقبال از اهریمن به دست می‌دهد، تأثیر شگرف گوته را نیز به چشم می‌بینیم. در **فاوست**، مفیس فلس (Mephicepheles) یا اهریمن «وجودی است منفی که خواستار بدی است و کار نیک انجام نمی‌دهد»، چرا که دگرگونی و تکامل شخصیّت انسانی جز با پیکار همیشگی با اهریمن ممکن نیست و آن در حقیقت نیرویی است که

---

1. *Stray Reflections*, p.40.

2. *Stray Reflections*, p. 112.

انسان را به پیشرفت و تکامل بر می‌انگیزد و هرگاه آدمی با او به نبرد برخیزد، در زندگی معنوی پلّه پلّه تکامل می‌یابد و همواره با اهریمن به پیکار می‌پردازد تا او را خدمتگزار پاک و راستگوی خویش سازد، تا آنجا که جز به نیکی و پاکی دستور ندهد؛ همان‌گونه که پیامبر اسلام(ص) فرمود: «اهریمنِ من فرمان گزارِ من شد»، اقبال نگاره‌ی اهریمن این هنرمند ـ گوته ـ را در **فاوست** پسندید و شیفته‌ی آن شد. برای همین است که همانندی روشنی میان نگاره‌ی گوته و ترسیم اهریمن در سروده‌های اقبال و برای نمونه در **پیام مشرق** و سپس در **جاویدنامه** دیده می‌شود.

مهرورزی به گوته که در همگی آثار اقبال به چشم می‌آید، عادی و معمولی نیست. اقبال در شبه قارّه پرورش یافت، جایی که مبانی آموزش و پرورش انگلیسی رواج داشت و لایه‌ی روشنفکر و تحصیل کرده‌ی آنجا با نام شاعران انگلیسی زبان آشنایی داشتند. شگفت این که مسلمانان هند آن گونه که از گوته تأثیر پذیرفتند، از شکسپیر نشان نپذیرفتند. نذیر نیازی، یکی از دوستان اقبال، در گفتاری با عنوان گفتگوهایی با اقبال (Conversations with Iqbal) نوشت:

«اقبال کسی است که در دلبستگی ما به گوته دگرگونی پدید آورد. درست است که شکسپیر نویسنده‌ای توانا و یگانه است و ما همه به نبوغ او اعتراف داریم، ولی چنان گوته در دل و دماغ ما جا گرفته است که یکی از کسان ما شده است.»

دکتر سیّد عابد حسین، استاد دانشگاه ملّی دهلی، پاره‌ی نخست **فاوست** را در حدود سال ۱۹۳۰ ترجمه کرد. اقبال از او خواست تا بخش دوم را هم به انجام برساند و آمادگی‌اش را برای همکاری با وی ابراز داشت. اقبال تصوّر می‌کرد که درک تعبیرهای غربی **فاوست** برای مردم خاور زمین آسان است. او می‌گوید: هنگامی که در آلمان اقامت داشتم فرصت‌های فراوانی دست داد تا تعبیرهای دشوار و سخت **فاوست** را برای آلمانی‌ها شرح دهم و روشن سازم. این کار من در شنوندگان آلمانی تأثیر شگرفی گذاشت. تصوّر گوته این بود که کسی که تاریخ هزار ساله را نخوانده است و به بررسی آن نپرداخته است، بهره‌ای از فرهنگ و آموزش و پرورش راستین ندارد. این سخن گوته

نشانگر بیتی است از شاعری آلمانی که می‌گوید:

کسی که از این عمر سه هزار ساله‌ی جهان پندی برنگیرد، بدون تجربه در تاریکی فرو می‌ماند، اگر چه روزهای زندگی را پشت‌سر گذارد.[1]

اقبال تنها واژه‌ی سه هزار را به هزار تبدیل کرده است تا آنجا که می‌گوید: هر کسی در آلمان این امکان را ندارد تا به تعبیرها، اشاره‌ها و کنایه‌هایی که گوته از ادبیّات مشرق زمین گلچین کرده است، آشنایی و انس پیدا کند. ولی ما در گفتگوی روزانه‌ی خود مانند این تعبیرها را به کار می‌بریم. بدین‌گونه، دست یابی و آگاهی از این شعرها، بر من کار دشوار و سنگینی نیست. آلمانی‌ها از این که می‌توانستم آسان و روان این تعبیرها را شرح دهم، شگفتی می‌نمودند. اقبال دانست که گوته، با همه‌ی گستردگی ذهنی، در بسیاری از رگ و ریشه‌های اندیشه‌مندی با او همداستان است. شاعر آلمانی ـ گوته ـ نیز به نیروی شخصیّت و نظریّه‌ی تکاملِ همیشگی و پیوسته باور داشت و در **دیوان غربی ـ شرقی** خویش نگاشت: «شخصیّت و منِ آدمی، نیک‌بختی و کامیابیِ والای اوست.» هر دو به این سخن رسیدند که آزادی در اندیشه و نوآوری، بیانگر «خودی» است و پیروی و تقلید و دنباله روی، «خودی» یا «من» را ناتوان و فرسوده می‌کند.

برای نشان دادن درجه‌ی دوستی و هم اندیشی میان گوته و اقبال، چه برگه‌ای بهتر و روشن‌تر از این که اقبال در سخنرانی خود، زیر نام «محک فلسفی تجلیّات تجربه‌ی دینی»، برای تأیید دیدگاهش در این باره که خواهان «خودی» کامل و فراگیر است و «حیات خدا تجلّی اوست» و «نه هنوز» خدا به معنای تحقّق پایان نیافتنی امکانات خلّاق نامحدود وجود است که تمامیّت خود را نگاه می‌دارد، سخن گوته را گواه می‌آورد. اقبال دیدگاه بالای خود را با این شعر گوته اثبات کرده است که:

در تکرار بی‌پایان،
پیوسته «یک چیز» جریان دارد
هزاران طاقِ زده و به هم پیوسته

---

۱. محمّد اقبال و الثقافة الألمانية، ص ۳۲.

ساختمان عظیم را ساکن نگاه می‌دارند
عشق به زیستن در همه چیز جریان دارد
از بزرگ‌ترین ستاره تا خردترین ذرّه‌ی سرد
هر تلاش و هر کوشش
در خدا آرامش ابدی است.[۱]

شیمل: دلبسته‌ی اقبال

همان‌گونه که علّامه اقبال لاهوری دل در گرو ادبیّات و اندیشه‌ی مغرب زمین و به ویژه آلمان داشت، پروفسور شیمل آلمانی دلبسته‌ی ادبیّات و عرفان شرقی و فرهنگ اسلامی و به ویژه فارسی بود. نگاهی به نگاشته‌های شیمل درباره‌ی اقبال بـه خـوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه اقبال در چشم و دل شیمل دوست داشتنی و گران سنگ می‌نمود. شیمل چه در پژوهش‌های دانشورانه‌اش درباره‌ی ادبیّات و تـصوّف هـند و پاکستان و چه در نگاشته‌ها و سخنرانی‌های خود درباره‌ی اقبال لاهوری، دلبستگی و وابستگی‌اش را به این شاعر اندیشه‌مند شبه قارّه نشان داده است.

شیمل، در یکی از واپسین سخنرانی‌هایش درباره‌ی اقبال، به سال ۱۹۹۷ م در «بنیاد میراث اسلامی الفرقان» لندن، اقبال را پرورده‌ی مولوی و مصلح جهان نامید. او با ردّ این سخن منتقدان غربی که **اسرار خودی** اقبال را برگرفته از اندیشه‌ی «من برتر» نیچه‌ی آلمانی می‌دانند، آشکارا بیان داشت که نظریه‌ی «خودی» اقبال برگرفته از مفهوم «انسان کامل» عرفان اسلامی است و نه «من برتر» نیچه‌ی آلمانی.[۲]

شیمل از جوانی به بررسی اندیشه‌ی دینی / سیاسی / عرفانی و شعر اقبال پرداخت.

---

۱. احیای فکر دینی اسلام، ص ۷۲.

۲. گزارش این سخنرانی که در بنیاد میراث اسلامی الفرقان لندن انجام گرفته، در مجلّه‌ی الفرقان. شماره ۳۷، ۱۹۹۸، به دو زبان انگلیسی و تازی آمده است (صص ۱۲ ـ ۱۳). متن کامل سخنرانی یاد شده‌ی شیمل در کتابچه‌ای با نام اسرار العشق المبدع فی کتابات محمّد اقبال، (لندن ۱۹۹۸) به وسیله‌ی بنیاد الفرقان بـه چاپ رسیده است.

تا آنجا که می‌دانیم، نخستین نگاشته‌ی شیمل درباره‌ی اقبال، در شماره‌ی سوم مجلّه‌ی **جهان اسلام**، زیر نام «محمّد اقبال معراج شاعر»، هنگامی به چاپ رسید که او سی و دو ساله بود (۱۹۵۷).[۱]

یک بار دیگر، این گفتار به وسیله‌ی انجمن بزرگداشت آلمان ـ پاکستان (GPF) از اقبال (کراچی، ۱۹۶۰) به چاپ رسید. هنگامی که شیمل برای تدریس تاریخ ادیان در آنکارا به سر می‌برد، **جاوید نامه‌**ی اقبال را نخست به شعر آلمانی و سپس به نثر ترکی ترجمه کرد. ترجمه‌ی آلمانی **جاوید نامه** با پیش گفتار هرمان هسه، خاورشناس نامی آلمان، در مونیخ از چاپ بیرون آمد (۱۹۵۷ م).[۲] ترجمه‌ی ترکی **جاوید نامه** به خامه‌ی شیوای شیمل یک سال بعد، در ۱۹۵۸ نشر یافت.[۳] شیمل درباره‌ی **جاوید نامه** دو مقاله‌ی زیر نام‌های «تذکّراتی چند به جاویدنامه‌ی محمّد اقبال»[۴] و «جاویدنامه در پرتو تاریخ تطبیقی ادیان»[۵] به ترتیب در سال‌های ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰ منتشر ساخت. نخستین در مجلّه‌ی **جهان شرق** و دومی در **فصل‌نامه‌ی پاکستان** نشر یافت. پرداخت شیمل به زندگی معنوی در اسلام و ادبیّات عرفانی اسلام از لابه‌لای نگاشته‌های گوناگون او پیداست. او اندیشه‌های اقبال را نیز از این دیدگاه به بررسی گرفته است. «اندیشه‌ی نیایش در فکر اقبال» عنوان مقاله‌ی خواندنی شیمل است که در ۱۹۵۸ به چاپ رسید.[۶]

پروفسور شیمل در نهمین کنگره‌ی تاریخ ادیان (توکیو، ۱۹۶۰)، زیر عنوان «تأثیر

---

1. A. Schimmel, Muhammad Iqbal: The Ascension of the poet, *Die wels des Islam*, Ns III Lieden, 1954.

2. *Das buch der ewigkeie,* Muhammad Iqbal, Aus dem perchichen, von A.Schimmel, Munchen, 1957.

3. Mohammed Iqbal, *çavidname,* Ankara, 1958.

4. A.Schimmel, "Einige Bemerkungen zu Muhammad Iqbal's Gavidname, "*Die welt des oriens,* 1959.

5. A.Schimmel, "The Javidname in the light of comparative History of Religion", *Pakistan Quarterly*, Krachi, 1960.

6. A.Schimmel, "Theory of prayer in the thought of Iqbal", *The Muslim World*, XL, VIII, Juli, 1958.

غربی بر اندیشه‌ی محمّد اقبال»، به سخنرانی پرداخت. این سخنرانی، که در کارنامه‌ی کنگره‌ی یاد شده به چاپ رسید، به دست نزهت عطا، در نشریه‌ی **ثقافت** لاهور (اکتبر ۱۹۶۱ م)، به اردو ترجمه و نشر یافت.[1]

شیمل به جستجو در رگ و ریشه‌های اندیشه‌مندان و شاعران آلمانی در نگاشته‌ها و سروده‌های اقبال دلبستگی ویژه‌ای نشان می‌داد. او در ۱۹۶۰ درباره‌ی «محمّد اقبال و اندیشه‌ی آلمانی»، گفتار پژوهشگرانه‌ای نگاشت.[2]

برای روز اقبال در بیشتر کشورها همایش و نشستی برپا می‌شود. شیمل به مناسبت روز اقبال در لاهور (۱۹۶۲)، زیر عنوان «اندیشه‌ی اقبال درباره مقام پیامبر اسلام» [ص]، به زبان اردو سخنرانی شیوا و دلچسبی ایراد کرد که در نشریه‌ی **ندای وقت** آنجا به چاپ رسید.[3]

دهمین کنگره‌ی جهانی تاریخ دین در ۱۹۶۲، شهر ماربورگ (Marburg) گواد سخنرانی پژوهشگرانه‌ی شیمل درباره‌ی «زمان و جاودانگی در کار محمّد اقبال» بود. او در این سخنرانی به سیمای کلامی / فلسفی اندیشه‌ی اقبال در پیرامون زمان و جاودانگی پرداخت.[4]

شاهکار شیمل درباره‌ی اقبال، کتاب ارزشمند و پژوهشگرانه‌ی اوست زیر نام **بال جبرائیل، پژوهشی در اندیشه‌های دینی سر محمّد اقبال** که در سال ۱۹۶۲ در لیدن هلند به چاپ رسید.[5] این کتاب که هنوز هم یکی از بهترین نگاشته‌ها درباره‌ی اقبال لاهوری به

---

1. A.Schimmel, "*The Western influence on Sir Muhamad Iqbal*", proc, IX international congress for the history of Religions, Tokyo, 1960.

2. A.Schimmel. "*Muhamad Iqbal and German thought*", in Muhammad Iqbal GPF, Krachi, 1960.

این مقاله به وسیله‌ی انجمن بزرگداشت آلمان ـ پاکستان (GPF)، کراچی، ۱۹۶۰ به چاپ رسیده است.

۳. اقبال کی فکر مین پیغمبر اسلام کامقام، در نوای وقت، لاهور، ۱۹۶۲/۴/۲۲.

4. A.Schinmmel, "*Time and Eternity in Muhammad Iqbal's work*" Proc,I X international congress for the history of Religions, (Marburg, 1962).

5. A.Schimmel, *Gabriel's Wing, A study into Religious Ideas of sir Muhammad Iqbal,* (Lieden, E.J.Bril, 1963).

شمار می‌آید، در پنج فصل و همراه با کتاب‌شناسی بلند و دراز دامنی به زبان‌های گوناگون سامان یافته است. در این کتاب، گذشته از سیماهای ادبی و تأثیر برخی از شاعران و اندیشه‌مندان بر اقبال، جنبه‌های عرفانی / کلامی / دینی / سیاسی اندیشه‌های اقبال نیز به بررسی گرفته شده است. همان‌گونه که پیداست، شیمل نام کتاب خود را از نام یکی از سروده‌های اقبال گرفته است. شیمل همین کتاب را در قالبی تازه ولی با نگاه داری سبک و سیاق پیشین آن، در قالب نگاشته‌ی کم برگ‌تری، زیر نام **محمّد اقبال**، شاعر و فیلسوف پیام گزار، نشر داد.[۱]

از آنجا که شیمل شاعر هم بود، پیداست که در ترجمه‌ی شعرهای اقبال به آلمانی، تردستی ویژه‌ای داشت. او گذشته از **جاویدنامه**، دو دفتر شعر دیگر اقبال را نیز به شعر آلمانی درآورد: **پیام مشرق**[۲] و گزیده‌ای از **زبور عجم**.[۳] **پیام مشرق** با پیش گفتاری از مترجم آلمانی در سال ۱۹۶۳ و گزیده‌ی **زبور عجم** در ۱۹۶۸ از چاپ بیرون آمد.

شیمل در یک گفتار دانشورانه به مقایسه‌ی حلّاج و اقبال و نگاه و نگرش اقبال به حلّاج پرداخت. این گفتار در یادنامه‌ی انجمن بزرگداشت آلمان ـ پاکستان از اقبال (GPF) به سال ۱۹۶۰ چاپ شده است.[۴]

در یکی بررسی پژوهشگرانه، شیمل به عنوان متخصّص در تاریخ دین و از نگاه یک اروپایی، به بررسی اندیشه‌های دینی / کلامی اقبال دست یازید. اگر چه برخی از مطالب این گفتار در کتاب **بال جبریل** او آمده بود، ولی نگاه و نگرش‌های تازه‌ای در این گفتار مطرح شده است. نام آن گفتار این است: «محمّد اقبال، آن‌گونه که یک تاریخ‌دان مذهب غربی دیده است.»[۵]

---

1. A.Schimmel, *Muhammad Iqbal, prophetischen poet und philosophy,* Munchen, 1989.

این کتاب به دست دکترخسرو ناقد به فارسی ترجمه و از سوی انتشارات طرح نو آماده‌ی نشر شده است.

2. *Botschaf des ostans*, Muhammad Iqbal. Aus dem pers. Ü-eingel, von A.Shimmel. Wiesbaden. 1968.

3. *persischer psaltar*, Muhamad Iqbal, Ausgew. U.Übers. von A.Schimmel, ZÜrich. 1968.

4. A.Schimmel, *Iqbal and Hallaj*, in Muhammad Iqbal GPF, Krachi, 1960.

5. "*Muhammad Iqbal as seen by a European historian of Religion*", *Studies in Islam*, p.p. 53-82.

شیمل گزیده‌ی کاملی از شعرهای اقبال را که به آلمانی ترجمه کرده بود، با عنوان **نامه‌ی شرقی**[۱] (*Die Botschaft des ostens*) در سال ۱۹۷۷، به مناسبت یکصدمین سال تولّد اقبال، منتشر ساخت. در دو فصل از کتاب **تاریخ ادبیّات هند**، به کوشش یان گوندا، به دو مقاله از شیمل درباره‌ی «ادبیّات هندی» و «ادبیّات کلاسیک اردو، از آغاز تا اقبال» بر می‌خوریم. نویسنده در واپسین برگ‌های کتاب به مقایسه‌ی کوتاهی میان عنصر فارسی در شعر غالب دهلوی و اقبال لاهوری می‌پردازد و عنصر فارسی در شعر اقبال را از شعر غالب برجسته‌تر می‌بیند. ایستادگی و پایداری، به مفهوم گوته‌ای آن، بازگشت و تکیه بر اندیشه‌های قرآنی و عرفان اسلامی، برداشت ویژه از حلّاج و کوشش او، از ویژگی‌هایی است که در نگاه شیمل، چاشنی شعر اقبال است.

شیمل می‌گوید: اقبال بهترین سنّت‌ها و آیین‌های شعر و اندیشه‌ی هند و مسلمان را که به زندگی میلیون‌ها انسان در شبه قارّه شکل بخشیده بود، جمع‌بندی کرده است.[۲] از **سنایی تا اقبال** نام کتابی است که شیمل در ۱۹۷۷ منتشر ساخت. او در این کتاب، ضمن بررسی تاریخ و مفاهیم ادبیّات عرفانی فارسی، درباره‌ی اندیشه‌ی عرفانی اقبال از لابه‌لای اشعارش، به گفتگو پرداخته است.[۳]

یکی از شورانگیزترین و جنجالی‌ترین مباحث، در تصوّف و عرفان اسلامی، مسأله‌ی ابلیس است. اقبال در آثار خود از ابلیس و نقش او سخن گفته است. پرفسور شیمل، در سخنرانی خود به مناسبت یکصدمین سالگرد تولّد اقبال در دانشگاه پنجاب پاکستان، زیر عنوان «ابلیس در شعر اقبال لاهوری»، به بیان دیدگاه‌های اقبال در این باره پرداخت.[۴] نگارنده این سخنرانی را به فارسی ترجمه کرده است.[۵]

شیمل در کتاب **زیباترین سروده‌های شاعران هند و پاکستان، هزار سال شعر اسلامی**،

---

۱. المستشرقة الالمانیة انّا ماری شیمل: حیاتها و اعمالها، ص ۳۶.

2. *Classical urdu Literature from the Begining to Iqbal,* p.p. 60.

3. A.Schimmel, *From Sanai to Muhammad Iqbal,* (Kabul, University of Kabul, 1975.

4. *Satan in Iqbal's Poetry, in Iqbal's Centenary Papers,* pp. 1 - 4.

۵. «ابلیس در شعر اقبال»، ترجمه‌ی محمدحسین ساکت، در گلچرخ، شماره‌ی ۲۲، اردیبهشت ـ خرداد ۱۳۷۸، صص ۳۱ ـ ۳۴. که در همین دفتر آمده است.

نمونه‌هایی از شعر اقبال را گنجانده است و به کوتاهی درباره‌ی شعر او سخن گفته است.[۱]

شیمل در یک بررسی پژوهشگرانه نقش اقبال را در جنبش‌های اصلاح‌گرانه‌ی تصوّف مسلمانان شبه قاره به گفتگو گرفته است و از دیدگاه‌های عرفانی / صوفیانه‌ی او طرحی نو در انداخته است.[۲]

یک سال پس از انتشار کتاب بالا، شیمل کتابی درباره‌ی شعر، فلسفه و سیاست اقبال به آلمانی منتشر ساخت. او در این کتاب سیماهای ادبی، فلسفی و اندیشه‌ها و تکاپوهای سیاسی / اجتماعی اقبال را به بررسی گرفته است. نام این کتاب **محمّد اقبال، در میانه‌ی شعر و فلسفه و سیاست** است که در ۱۹۹۷ نشر یافته است.[۳]

در همان سال، کتاب ارزشمندی زیر نام **اسرار العشق المجموع فی کتابات محمّد اقبال،** به زبان تازی از پروفسور شیمل نشر یافت. او در این کتابچه که متن سخنرانی‌اش در «بنیاد میراث اسلامی الفرقان» لندن است، به بررسی اندیشه‌ی اجتماعی / عرفانی اقبال می‌پردازد و دستاوردهای هنری / اندیشگی او را می‌ستاید و بر استقلال فکری و خلّاقیّت و آفرینشگری وی تأکید می‌ورزد.[۴]

گذشته از این، مقاله‌ی اقبال در **دائرة المعارف اسلام** (*Ency. of Islam*) به خامه‌ی توانای شیمل نوشته شده است.[۵] شیمل در این مقاله می‌نویسد:

> **اشعار اقبال هم برای سنّت گرایان و هم برای روشنفکران می‌تواند سلاح مناسبی باشد. شناخت او از فلسفه‌ی غرب (رویکرد اوّلیّه‌ی او) عمیق بود. از این گذشته او**

---

1. A.Schimmel, *Die Schonsten Gedichte aus pakstan und Idian, Islamischenlyrik aus tausand Jahren*, Munchen, 1996.

2. "Iqbal in the contex of indo - Muslim mysticl Reform Movments", *in Islam in Asia*, pp. 208 - 226.

3. IKBAL, in the Encyclopedia of Islam, New Edition, pp. 1057 - 1059.

این مقاله به دست قاسم نظری و با ویرایش بهاءالدّین خرّمشاهی در کتاب افسانه خوان عرفان، به کوشش حسین خندق آباد (تهران، انتشارات توسعه‌ی دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۱)، ترجمه و چاپ شده است.

۴. آن ماری شیمل، اسرار العشق المبدع فی کتاب محمّد اقبال، مؤسسه‌ی الفرقان للتراث الاسلامی، ۱۹۹۷ م.

5. A.Schimmel, "*IQBAL*", in the Encyclopedia of Islam, New Edition, pp.1057 - 1059.

به طور شهودی اغلب نظریّاتی را که در فلسفه‌ی غرب و در روان‌شناسی مذهبی غرب رایج بود، پیشگویی کرد. به رغم علاقه‌ی او به فلسفه‌ی اسلامی و غرب، او فیلسوفی صاحب مکتب نشد؛ بلکه بهتر است او را «فیلسوف راز بین و پیشگو» یا «فیلسوف / شاعر» نامید، زیرا شعر برای او که آن را به روش استادانه‌ای در دو زبان می‌سرود، به تنهایی هدف نبود بلکه ابزاری به شمار می‌آمد برای نشر رسالتش که همان تجدید حیات مسلمانان بود... به لطف ترجمه‌های فراوان به زبان‌های شرقی و غربی، هم‌اکنون درک کاملی از آثار او میّسر است؛ اما هنوز ارزیابی محقّقانه‌ای از پیوند و حلقه‌های ارتباط او با سنّت شعری / عرفانی شبه قارّه‌ی هند به عمل نیامده است.[1]

با نگاه به آنچه گفته آمد، دلبستگی پروفسور شیمل به اقبال لاهوری آشکار است. اینک، این پرسش جای خود را باز می‌کند که کدامین پیوند و بستگی و کشش، شیمل را شیفته‌ی اقبال کرد؟ ذوق شعری یا روح عرفانی و یا احساس و بینش مشترکی که شیمل و اقبال به مولانا داشتند؟ آیا دلبستگی و گرایش اقبال به فرهنگ و ادب آلمان، درگرایش شیمل به این شاعر / فیلسوف مسلمان نقش آفرین نبود؟

سخنم را با این پیشنهاد به پایان می‌برم: هر بامدادان که از ضلع شرقی بوستان سنگلج (پارک شهر) می‌گذرم، به سردیس دانته‌ی ایتالیایی در فضای سرسبز بوستان برمی‌خورم، به او درود می‌فرستم. در این فضای شیب‌دار سرسبز، جای سردیس‌های سه شاعر شوریده و انسان دوست دیگر را خالی می‌بینم: سردیس گوته‌ی آلمانی، اقبال لاهوری و شیمل شیدای شرق و شیفته‌ی اقبال.

۱. محمّد اقبال، ترجمه‌ی قاسم نظری، در افسانه خوان عرفان، ص ۲۲۵.

کتاب‌شناسی

محمّد اقبال لاهوری، **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران، مؤسسّه‌ی فرهنگی منطقه‌یی، بی‌تا.

محمّد اقبال لاهوری، **بال جبرئیل**، (اردو)، لاهور، ۱۹۳۶.

محمّد اقبال لاهوری، **بانگ درا**، (اردو)، لاهور، ۱۹۲۴.

محمّد اقبال لاهوری، **سیر فلسفه در ایران**، ترجمه‌ی امیرحسین آریان پور، تهران، امیرکبیر، نشر چهارم ۱۳۵۷.

محمّد اقبال لاهوری، **ضرب کلیم** (اردو)، لاهور، ۱۹۳۷.

محمّد اقبال لاهوری، **کلیّات اقبال**، لاهور، چاپ سوم، مارس ۱۹۷۸.

راشد الحیدری، «محمّد اقبال و الثقّافة الآلمانیّة»، **فکرٌ و فنٌّ**، العام الاوّل، العدد الثّانی، هامبورگ، ۱۹۶۳.

سیّد نذیر نیازی، **مکتوبات اقبال**، (اردو)، کراچی، اقبال آکادمی، ۱۹۳۶، ج ۲.

آنماری شیمل، **اسرار العشق المبدع فی کتاب محمد اقبال**، لندن، مؤسسّة الفرقان للتراث الاسلامی، ۱۹۹۸ م.

«ابلیس در شعر اقبال»، آن ماری شیمل، پارسی کرده‌ی محمدحسین ساکت، **گلچرخ**، شماره‌ی ۲۲، اردیبهشت ـ خرداد ۱۳۷۸.

«محمد اقبال»، آن ماری شیمل، ترجمه‌ی قاسم نظری، به کوشش حسین خندق آبادی (ویراستار)، افسانه خوان عرفان، تهران، انتشارات توسعه‌ی دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۱. [ترجمه‌ی مدخل «اقبال» در **دایرة المعارف اسلام** Ency. of Islam 2، چاپ جدید]

نجیب العقیقی، **المستشرقون**، الجزء الثانی، القاهره ۱۹۶۵.

«المستشرقة الآلمانیّة انّا ماری شیمل: حیاتها و اعمالها»، یوحنا کریستوف بیرجل، ترجمة عن الالمانیّة و قدّم له ثابت عید، بی‌تا.

Dar, Ahmad Bashir, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism,* Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1954.

Iqbal, Sir Muhammad, *Stray Reflections,* A Note-book of Allama Iqbal (1910), Edited by. D.Javid Iqbal, Lahore, 1961.

Macquarrie, J,. *Twentieth - Century Religious Thought,* London, SCM Press, 1981.

Schimmel, Annemarie, *Gabriel's Wing,* A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden, E.J.Brill, 1963.

_____ , "The West-Eastern Diwan: The Influence of Persian Poetry in the East and West" in

Richard G.Hovannisian & George Sabagh (eds.), *the Persian Presence in the East and West,* Los Angeles, University of California, 1998.

Thoughts and Reflection of Iqbal, Lahore, edited with nuts by syed Abdul Vahid (ed.), Sh.Muhammad Ashraf reprinted 1992.

انسان مأیوس[1]

پاسخی به خرده‌گیری یک منتقد غربی از اقبال

خورشید احمد

تازگی استاد راهنمای یک دانشگاه آمریکایی برای بررسی و مطالعه‌ی تفکر مذهبی و جریان‌ها و قطع جریان‌های آن در این سرزمین [پاکستان] از شبه قاره‌ی هند و پاکستان دیدن کرد.

روشن است که او ناگزیر بود وقت زیادی از خود را به اقبال ویژگی دهد.

استاد به گفتگویی دراز، با نویسنده‌ی این گفتار، نشست و یکی از ایرادهای مهم او این بود که: اقبال یک واقع‌گرا (رئالیست) نبود. اقبال به عنوان سازنده‌ی نوزایی یا نهضت اسلامی، به سختی از این فرض جانبداری کرد. کوتاهی سخن آن که: جامه‌ای که اقبال نمودار ساخت اجتماعی مقدّس و اولیایی بود، نه فراهم آمده‌ای از انسان خطاکار و ساخته از پوست و گوشت و استخوان!.

این استاد آمریکایی تنها کسی نیست که بیانگر این شک و دودلی است؛ بسیاری از غربی‌ها همین گونه می‌اندیشند.

---

۱. اقبال ریویو (مجله انجمن علمی اقبال) پاکستان، کراچی. آوریل ۱۹۶۳.

(*Iqbal Review*, April, 1963, P. 95.)

ما می‌کوشیم تا در این چند صفحه تصورات کسانی را که چنین خرده‌ها و ایرادهایی می‌گیرند بشکافیم و بررسی کنیم.

اقبال چه می‌خواست؟

پیش از بررسی این ایراد، شایسته است روشن سازیم که اقبال چه می‌خواست و مسلمانان به چه باور دارند؟ اقبال، پیشگام نوزایی سده‌ی بیستم اسلام است. او، به دقت و با دیدی انتقادی، تجلّیات معاصر تاریخ اسلام را مطالعه کرد و به این نتیجه رسید که مسلمانان با دور شدن و کناره گرفتن از اسلام کم کم رو به انحطاط گذارده‌اند و شکوهمندی دوباره‌ی آنان، تنها هنگامی بر خواهد گشت که دریابند زندگی فردی و اجتماعی با اصول اسلام همگام و هماهنگ است. او راه تقلید کورکورانه‌ی باختر زمین را رها کرد و با امیدی فراوان چنین بیان داشت که: مسلمانان با فراهم آوری زمینه‌ی یک نوزایی اسلامی ـ که فصل نوی در زندگی بشری خواهد گشود ـ به غرب، ضربه خواهند زد. او از فریادهای معنوی غرب آشفته شده بود و راه گریز را تنها در احیای اسلام می‌دید. دستور کار او چنین بود: و مذهب، به تنهایی، از دیدگاه عاوم اخلاقی می‌تواند انسان امروزین را برای کشیدن بار سنگین مسؤولیت، بزرگی که پیشرفت و گسترش دانش کنونی، به ناچار، او را درگیر می‌سازد و نیروی تازه‌ای می‌دهد، آماده کند و اینکه وضع ایمان شایستگی دارد تا او را در پیشبرد مسوولیت در اینجا و نگاهداری آن از این پس کامیاب گرداند.

این کار هنگامی شدنی است که با جنبشی آگنده از دیدی تازه درباره‌ی: آغاز و فرجام و کی و کجای او همراه باشد و اینکه انسان، سرانجام، بر اجتماعی که به دست رقابتی ناانسانی پرداخته شده است و بر تمدنی که یگانگی معنوی خود را در برخورد درونی مذهبی و ارزش‌های سیاسی، از دست داده است پیروز خواهد گردید.

بنابراین، اقبال برای تعیین شاهراه اخلاقی جامعه‌ی انسانی و پیروزمندی حق و راستی بر زور و کاستی و برتری و بلندی بر فرومایگی و پستی به پیکار پرداخت.

نیروهای نوزا و جنبش‌گر اسلام، زیر تأثیر اقبال، می‌کوشند تا فرد،سازمان اجتماعی و جامعه را بهبود بخشند.

خواسته ی آنان این بود که به جای آزمندی، کشمکش برای قدرت، دشمنی و ستیزه جویی اجتماعی و بهره گیری (استثمار)، باید ارزش‌های اخلاقی حکومت کنند و زندگی فردی و همگانی بایستی بر پایه‌های عشق، حقیقت، برادری انسانی، پیوستگی اجتماعی و همکاری سیاسی استوار گردد. اینان باور ندارند که این دگرگونی با یک چشم بر هم زدن فراهم می‌شود؛ بلکه باورمندند که این بهبود، کم‌کم و ناگزیر، چهره خواهد بست. این منطقی عالی و زمینه‌ای اخلاقی است و پیروان آن، باامید، شهامت و اطمینان به آینده،می‌نگرند.

اینک، کسانی که می‌گویند این اندیشه، بیهوده و آرمان شهری است، در واقع برآنند که انسان نابخرد و پیکره‌ی گناه و تباهی است!

آنان، بی‌دلیل، بیان می‌دارند که انسان، نمی‌تواند و نخواهد توانست، برابر روشنایی راستین خرد، عمل کند و اینکه سرشت آدمی «بدکار» است و کشش‌ها و غرایز نخستین و ساده تا آنجا خوبی بشر را پایمال کرده است که دیگر او نمی‌تواند زندگیش را برابر ارزش‌های شرافتمندانه و بزرگ منشانه، سازمان دهد. این گروه ایمان به انسان و آمادگی اخلاقی، توان آفرینندگی، نیروهای اندیشیدن و برتری‌های طبیعی او را از دست داده است. این وضع نومیدانه است که این دسته را به «بدبینی دیرپای» دچار کرده است. بدبختانه، بسیاری از اندیشمندان باختر زمین،از شکنجه‌ی این «یأس» رنج می‌برند.

پیشینه‌ی تاریخی این وضع، از خود، سرگذشتگی دارد.

نوزایی در دانش و ادبیات (Renaissance) اروپا، فصل تازه‌ای گشود. اعتماد تازه‌ای در نیروها و قدرت‌های انسان آشکار شد. انسان جدید، در برابر خدا، طغیان کرد و دم از ادعای همه‌ی نیروهای انسانی و الهی، برای خود زد. یک فلسفه‌ی نو اجتماعی گسترش یافت: فلسفه‌ی انسان گرایی (Humanism). این انسان گرایی سه بخش داشت:

۱ـ سپاسگزاری و قدردانی از آنچه، در کارهای انسان و طبیعت شرافتمند و عاشقانه و دوست داشتنی است.

۲ـ ایمان کامل به قدرت‌های دانش و اطمینان به اینکه تنها آموزش و پرورش می‌تواند سامانی کامل‌تر و تازه‌تر بیافریند.

۳ـ حتمیّت پیشرفت.

فلسفه‌ی انسان‌گرایی در نظر داشت که این جهان و همگی ساکنان آن، همان‌گونه که نسل‌ها جانشین هم می‌شوند بهتر خواهد شد، تا این که سرانجام جامعه‌ی کاملی، برپایه‌ی نظم و دادگری بین‌المللی، تشکیل خواهد گردید. تصوّرگرایی جدلی هگل (Hegel) مادّی‌گرایی تاریخی مارکس (Marx) نظریات تکاملی داروین (Darvin) و هربرت اسپنسر (H.spenser) همگی باور به پیشرفت و تکامل بشر را افزایش دادند؛ تا آنجا که هربرت اسپنسر آشکارا، اعلام می‌دارد: تکامل، یک رویداد نیست، یک ضرورت است. روشن است که انسان‌ها باید کامل شوند.

اچ. جی. ویلز (H.G.Wells) تاریخ‌دان نامی و مبارز آزاده گفته است که: انسان‌ها، در طول زمان و مکان، نه برای خود، که گویی برای بیداری توده‌ی مردم زاده شده‌اند.

کندورسه[1] (Condrocet) در همین مفهوم نوشت:

این ایمان برپایه‌ی گسترش علوم، در مسائل مهم اجتماعی، به وسیله‌ی اصلاحات بنیادی و آموزشی برجسته شده است. چنین اندیشه‌ای باز و آزاد مبنی بر خوش‌بینی، در راه ایمان به قطعیّت تکامل خدمت بسزایی کرد.

ورد زورث (Worndsworth) در کورسویی بدبینانه فریاد زد: کتاب‌های شیمی خود

---

۱. ماری ژان آنتوان، نیکلولادوکارنیا مارکی دوکند ورسه: (۹۴ ـ ۱۷۴۳) فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی در «ریبرمون» زاده شد و در ژوسویی تحصیل کرد. بررسی و پژوهش او درباره‌ی حساب احتمالات (۱۷۸۵) این رشته از ریاضیات را منظّم ساخت. کتاب «رئیس مجلس قانون‌گذاری» او در ۱۷۹۲ اصلاحات اساسی آموزشی را مطرح کرد. کتاب تابلوی تاریخ از روح بشر (۱۷۹۴) ایمان کندرو سه را به پیشرفت‌های بی‌کران نشان می‌دهد.

Ency International, vol. 15, p.131 ـ مترجم

را بسوزانید و از گادوین[1] (Godwin) درباره‌ی ضرورت بخوانید.

این تکامل گزیرناپذیر، رکن ایمان و باور بشر امروزی گردید؛ ولی دوران تاریخ، به دنبال این آرزوهای درخشان او نرفت!

او مطمئن بود که داشت روی زمین بهشتی می‌آفرید و با زیرکی، از خداوند پیش افتاده بود؛ ولی دیگرگاه شکست تمدّن انسان، در برابر دیدگان غافل وی آشکار شده بود! جنگ‌ها، کشتارهای همگانی بشریّت به طور یک جا، دوران بی‌پایان رکود اقتصادی، فریادهای گرسنگی از کمی تغذیه، ستیزه‌جویی‌های اجتماعی، کشمکش طبقاتی، افزایش امواج جرایم و ناهنجاری اجتماعی، همه‌ی اینها بال‌های آرمان شهری خویش را خودکارانه، گسترانیدند. اعتماد انسان در هم شکسته شده بود. ایمانش آب شد. احساسی همگانی، از سرخوردگی، فضا را پر کرد. این احساس یأس و ناتوانی، امروز در افق، به گونه‌ای گسترده دیده می‌شود. به پشتیبانی از این گفتگو و مجادله، خوب است نگاهی به گرایش‌های نوین جهان غرب بیندازیم. این نگرش، به خوبی نشان خواهد داد که چرا از آنچه آنان می‌گویند انتقاد می‌کنیم.

گرایش‌های نو لویس مامفورد[2] (Lewis Mum Ford) یکی از تاریخ‌دانان برجسته‌ی

---

۱. ویلیام گاردوین (۱۸۳۶ـ ۱۷۵۶) نویسنده‌ی انگلیس است وی به نگارش مسائل مهم سیاسی پرداخت نظریات مبنی بر اصالت عقل و هرج و مرج او در کتاب عدالت سیاسی (۱۷۹۳) و داستان کالب ویلیامز به کامل‌ترین بیان آمده است. در ۱۷۹۷ با مری ولستونکرفت ازدواج کرد که چند سال بعد، پس از جشن تولد فرزندشان مری درگذشت. گادوین دوباره ازدواج کرد. او دوست وردزورث لمب و کالریج بود ولی دوستی آنان با نزاغ و دعوا به هم می‌خورد. گادوین با دامادش شللی ـ که در ۱۸۱۹ با دختر گادوین ازدواج کرده بود ـ بد رفتاری می‌کرد. تصوّرات وی تأثیر سختی بر هم روزگاران جوان‌تر او و از آن میان شللی گذارد.

Ency. Inter mational, Vol. 8.P. 55. مترجم

۲. لویس مامفورد (۱۸۹۵) نویسنده‌ی آمریکایی است که در «فلوشینگ» نیویورک به سال ۱۸۹۵ متولد گردید. در چند دانشکده، بی آنکه در چه و مدرکی بگیرد تحصیل کرد. کتاب‌های نخستین او سرگذشت آرمان شهرها (۱۹۲۲) و ضربه‌ها و صخره‌ها (۱۹۲۴) و تفسیری از زندگی آمریکایی، در قالب بیان معمّا و بررسی روان‌شناسی از هرمن ملویل (Hermbn Melville) (۱۹۲۹) را در برمی‌گرفت. در ۱۹۳۰ در کتاب انسان باید کار کند (۱۹۳۶) و دیگر نوشته‌هایش، سیاست مخالفت مسلحانه را برای آمریکایی، در برابر فاشیسم و نازیسم، ایجاب کرد. او برای بررسی‌ها و مطالعات نیشدار و پنداری خود در پیرامون فرهنگ شهری و طرح و تدبیر محلی، در کتاب‌هایی مانند: تکنیک و تمدن (۱۹۳۴) و فرهنگ شهرها (۱۹۳۸) و شهرها در تاریخ (۱۹۶۱) به عنوان یکی از بهترین افراد

←

روزگار ماست او می‌گوید:

امروز هر انسانی در خشونت زندگی می‌کند...اکنون برای نخستین بار در تاریخ بشر نقطه‌ای در زمین نیست که فرد بی‌گناهی بتواند پناهگاهی پیدا کند...چیز دیگری، در برابر چشمان غافل ما آشکار شده است: پوسیدگی و فساد خود تمدن ما...

اگر این تمدن از میان برود ـ که تا اندازه‌ای چنین خواهد شد ـ نباید در شگفت شویم؛ چرا که برای بیشتر زنده بودن به اندازه‌ی کافی خوب و پسندیده نبود.

استاد سوزان استابهینگ Susan Stabhing در کتاب **نمونه‌ها و تصویرات** می‌گوید که: در هیچ قرنی این همه افراد ـ مردان زنان و کودکان ـ رنج تحمل نکردند، دلتنگ نشدند، تلخی روح و مرگ غیرضروری را نچشیدند. دکتر آرنولد. جی. توینبی (A.J.Toynbee) از انسان امروز خبر می‌دهد و می‌گوید: با توجه به تمدن‌های بیست و یک گانه‌ای که آموخته‌ام درباره‌ی توانایی بشر برای ساختن و آفریدن تصمیمی خوب و اخلاقی، اگر تنها در سطحی جهانی هدف داشته باشد، خوش بین نیستم.

آلبرت شوایتزر[1] (A. Scheitzer) استاد برجسته‌ی تاریخ اعلام می‌دارد: ما به سفری

→

شناخته شده است.

Ency. Interngtional. Vol. 12.P. 353. مترجم

۱. آلبـرت شـوایـتزر (۱۸۷۵) مـتکلم، فـیلسوف، مـوسیقی دان و مـبلّغ پـزشک در «کـاکـی سـربرگ» زاده شـد و در دانشگاه‌های پاریس و برلن تحصیل کرد. در الاهیّات و فلسفه دکترا گرفت. در سی سالگی گرچه بـه عـنوان موسیقی دان ـ ارگ زن ـ و دانشمند الاهیّات به خوبی شناخته شده بود به دانشگاه برگشت تا مـدرک پـزشکی بگیرد. هدفش این بود تا برای کسانی که نیاز بیشتری دارند یک مبلّغ پزشک شود. شوایتزر در ۱۹۱۳ بیمارستانی در لامبارنه (Lambarene) ناحیه‌ی فرانسوی نزدیک خط استوای افریقا (اکنون جمهوری گابُن (Gabon)) بنیاد نهاد. او در همین جا بیشترین قسمت زندگی خود را سپری کرد. شوایتزر در ۱۹۵۲ جایزه‌ی صلح نوبل را دریافت داشت. در سی سالگی کار اساسی خود را در موسیقی به نام ژان سباستین باخ شاعر موسیقی دان (به فـرانسـه ۱۹۱۱) منتشر ساخت. در ۱۹۱۹ با انتشار کتاب در جستجوی عیسای تاریخی (به آلمانی) مسیح را همچون یهود با مسائل وابسته به زمان و مکان ویژه‌ی خود نشان داد. در فلسفه‌ی سقوط و تجدید تمدن (به آلمانی ۱۹۲۳) و فرهنگ و اخلاق (به آلمانی ۱۹۳۰) نظریات گسترده‌ی او را درباره‌ی پیشرفت‌های اخلاقی بشـر در خـلال گـردش تـمدن آشکار ساختند.

اکنون به ویژه در قالب مفهوم مشهو او از بزرگداشت زندگی، درباره‌ی اصل اساسی خود بـرای جـایگزین شـدن

←

تاریک در روزگاری تار و تاریک گام نهاده‌ایم. جی. جی. سندرز (J.J. Sanders) با توانایی، این وضع را چنین کوتاه می‌کند: «اکنون پنج قرن از جنبش زندگی فرهنگی،در ایتالیا، گذشته است ـ که ما آن را به نام نوزایی در علوم و ادبیات شناختیم و زرین‌ترین وباورترین دوران تاریخ اروپای غربی را رهبری کرد. امروزه مهارت و پیروزی جهانی در علم، اندیشه، هنر و ادبیات که به نظر می‌رسد قاره‌ی ما در سده‌ی نوزدهم به دست آورده است، به وسیله‌ی یورش از بیرون تجزیه و از درون تهدید شده است. ایمان به پیشرفتی کران و پیوسته، تار و مبهم شده است. جنگ جهانی آرزوهای همیشگی صلح و خوشبختی را در هم کوبیده است.

بیزاری‌ها و همچشمی‌های ملّی به جای کاهش افزایش یافته است و پیشگویی‌های تاریک انحطاط غرب تا اندازه‌ای از تخیّلات فیلسوفانی آرمانی فراتر رخ می‌نماید. دیگر فیلسوفان عقلشان به جایی نمی‌رسد».

این است احساس همگانی از گله‌مندی و ناتوانی که جهان امروز را پر کرده است؛ بدان سان که آب‌ها اقیانوس‌ها را. فیلسوفان پیشاهنگ به فیلسوفان یأس تبدیل شده‌اند.

نیکولای بیردیایف[1] (N. Birdyaev) یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان معاصر روزگار ما می‌گوید: عقربه‌های تاریخ جهانی به سوی ساعتی کُشنده در حرکت اند؛ ساعتی تار و تاریک. وقت آن رسیده است که چراغ‌های خود را روشن کنیم و برای شب آماده سازیم. او ماشینی شدن و زندگی گروهی قرن کنونی را تجزیه‌ی نگاره و تصویر بشری

←

جهان اخلاقی پافشاری می‌ورزد.

Ency. International, Vol. I6,P.268. مترجم

۱. نیکولای. الکساندرویچ بیردیایف (۱۹۴۸ـ ۱۸۷۴) فیلسوف مذهبی شوروی است که در ۱۹۲۲ از شوروی تبعید شد و بقیه‌ی زندگی‌اش را در برلن وکلامار ـ نزدیک پاریس ـ گذراند. در حالی که به کلیسای ارتدوکس مسیحی روسیه وفادار می‌نمود، نماینده‌ی مکتب اصالت وجودی مسیحی بود. الاهیّات و علم کلام بیردیایف به آزادی، آفرینندگی و تصوّف تأکید می‌کرد.

Ency. International, vol. I2.P. 523. مترجم

می‌خواند. کیرکه گارد[1] (Kierkegaard) فیلسوف نامبردار دانمارکی ـ بیزارتر بود. او می‌گفت هنگامی که می‌خواهم تف کنم، به چهره‌ی خودم تف می‌اندازم. حتّا ای. ان. وایتهد[2] (A.N.Whitehead) در کتاب **رویدادهای تصورات** اعلام داشت که قرن نوزدهم روزگار پیشرفت تمدن بود: ولی سرانجام خود را خسته و درمانده کرد و فرسود...ارزش‌های زندگی، به آهستگی، فروکش می‌شوند. سایه‌ی تمدن بدون واقعیّات آن به جای می‌ماند. دانشمند اقتصاد در معمّای تهی‌دستی و فقر در میان وفور و فراوانی و دوران‌های تکرار «بهبود» و «بحران» درمانده است. روان‌شناس در چشم اندازهای انسانی عصبی به ستوه آمده است و بررسی و مطالعه‌ی بیمار. آشفته و نگران،

---

۱. سورن آبیه کیرکه گارد (۵۵ـ ۱۸۱۳) فیلسوف و متکلّم دانمارکی است که در سده‌ی نوزدهم کمتر مورد توجه قرار گرفت ولی تأثیر سترگی بر فلسفه و علم کلام سده‌ی بیستم نهاد و هم تا اندازه‌ای کم بر ادبیات. او در کپنهاگ زاده شد و در همانجا جان سپرد. کیرکه‌گارد به تحصیل الاهیّات و فلسفه پرداخت و با نوشتن رساله‌ای درباره‌ی «مفهوم استهزاء» فوق‌لیسانس گرفت. سرانجام کار خود را به نگارش ویژگی داد و سالی سه کتاب یا بیشتر می‌نوشت. در ۱۸۵۵ در حالی که در خیابان جزوه‌ای زیر عنوان «حمله به مسیحیّت» را ـ که پس از مرگش منتشر شد ـ پخش می‌کرد دچار ضعف و سرگیجه شد. اندیشه‌ی او چنین بود که کلیساها ـ به اندازه‌ی نظام‌های فلسفی ـ کوشش‌های انسانی را در گریز از خودشان هموار می‌کنند.

Ency. International, Vol. Io,P.I 93. مترجم

۲. آلفرد نورث وایتهد (۱۹۴۷ـ ۱۸۶۱) فیلسوف انگلیسی در رامسگیت انگلستان زاده شد. در ۱۸۸۰ به کالج ترینیتی دانشگاه کمبریج وارد شد و تا ۱۹۱۰ در کمبریج بماند. در ۱۸۵۵ عضو آنجا شد و بعداً هم عضو برجسته‌ی سخنران این دانشگاه گردید. در ۱۹۱۰ به لندن رفت و مقام‌های گوناگونی، در مدارس فنّی و حرفه‌ای نواحی لندن به دست آورد. در ۱۹۲۴ به بخش فلسفه‌ی دانشگاه‌هاروارد ـ جایی که تا بازنشستگی و کناره‌گیری از شغل استاد افتخاری در ۱۹۳۷ به تدریس پرداخت پیوست.

کار فکری وایتهد در سه مرحله قرار می‌گیرد: نخست، در کمبریج که به عنوان دانشمند منطق و ریاضی‌دان برجسته شد. در سال‌های آخر با برتراندراسل در نگارش اثری بزرگ به نام اصول ریاضیات (در سه جلد ۱۳ـ ۱۹۱۰) همکاری کرد. در این کتاب نشان داده شده است که ریاضیات از منطق سرچشمه گرفته است. دوم، در لندن که وایتهد به فلسفه‌ی علوم طبیعی به ویژه فیزیک پرداخت. سوم، سال‌ها از زندگی خود را در آمریکا به تخصص در ماورای طبیعت (متافیزیک) گذراند وکتاب فلسفه‌ی روندهای تکامل را زیر عنوان روندهای تکامل و واقعیت (۱۹۲۹) نگاشت. سبک مشخص فلسفه‌ی ماورای طبیعت به اندازه‌ای مبهم نوشته شده است که تنها یک دسته از شاگردان وایتهد می‌توانند آن را درک کنند. رویدادهای تصورات (۱۹۳۲) شرحی است با دشواری کمتر. وایتهد خدا را به عنوان تأثیر و نفوذ ازلی و ابدی برای ذات خوبی، در این جهان تصوّر می‌کند. فکر وایتهد به عنوان فیلسوف روند تکاملی همانند روش‌های اندیشه‌مندی دو هم روزگار او ساموئل آلکساندر و هانری برگسون است.

Ency. International, Vol. 19,P. 353. مترجم

مسأله‌ی اساسی و هسته‌ای دانش روان‌شناسی شده است. نظریات زیگموند فروید (Z. Freud) دست آورد این روزگار یأس آور است. کسانی که کتاب **انسان امروز در کاوش یک روح** دکتر یونگ (Jung) را خوانده‌اند می‌دانند که چه چیزی روان‌شناسی امروزی را از پیشرفت باز می‌دارد. ادبیات کنونی هم انسان مأیوس و آرزوهای در هم شکسته‌اش را توصیف می‌کند.

تی. اس. الیوت[1] (T.S.Eliot) می‌گوید:

همه‌ی دانش ما ما را به جهل نزدیک‌تر می‌سازند!

همگی نادانی و جهل ما، به مرگ ما را نزدیک‌تر می‌کنند!

ولی نزدیکی به مرگ و نه نزدیک‌تر به خدا!

آن زندگانی را که در زندگی گم کرده‌ایم کجاست؟

خردی را که در دانش خود از دست داده‌ایم کو؟

دانشی را که در دانستنی‌های خود از کف داده‌ایم کجاست؟

گردش بهشت، در سده‌ی بیستم، ما را از خدا دورتر می‌کند و به غبار نزدیک‌تر!

و که:

ما افرادی احمقیم!!

و که:

ما آدم‌های ابلهیم!!

به یک‌دیگر تکیه کردن

کلاه خودهایی پوشالی!

افسوس!

آواهای خشک ما، هنگامی که با یک‌دیگر نجوا می‌کنیم، گنگ‌اند و نامفهوم؛ همچون باد در سبزه‌ی خشک؛

یا پاهای موش صحرایی بر برگ‌های خرد شده در مرداب خشک ما.

---

۱. نگاه کنید به زندگی‌نامه‌ی این شاعر در مقاله‌ی «رسالت شاعر از دیدگاه اقبال» در همین دفتر ـ مترجم.

ترکیبی بدون قالب و اندام؛ سایه‌ای دراز اما بی رنگ!

از زور و فشار فلج. اشاره هست ولی حرکت هرگز!

کسانی که با چشمانی تیز از سلطنت مرگی دیگر گذر کرده‌اند

ـ اگر نه به طور کلّی همیشه فقط ارواح خشن و ناآرام را به یادمان می‌اندازند... اما فقط به نام افرادی احمق و آدم‌هایی ابله!

و. اچ. آدن (W.H.Audin) با درد و رنج فریاد می‌زند.

راه درازی پیموده‌ایم تا ثابت کنیم نه زمین هست نه آب و نه عشق

اینجا منم آنجا تویی!

ولی یعنی چه ما چه می‌خواهیم انجام دهیم؟

در ادبیات کتاب‌های میمون و هستی و زمان باید توقفی داشته باشد اثر آلدوس هاکسلی[۱] (Aldous Huxly) بهترنی نگاره‌هایی از این یأس‌اند.

جیمس جویس (James Joyce) پیرامون انسان مأیوس در نمونه و قالبی ادبی سخن گفته است و تی. اف. پاویزی (T. F. Powys) در همین آهنگ نواخته است. پیشتر فریدریک نیچه و داستایفسکی دو پیامبر بزرگ انسان مأیوس بودند!

کتاب‌های مالک ـ به ویژه شخصیت کی ریلوف ـ یادداشت روزانه‌ی یک مؤلف و برگ‌هایی از مجلّه‌ی یک مؤلف داستایفسکی به روشنی نشانگر یأس و نومیدی این روزگار است.

---

۱. آلدوس لئونارد هاکسلی (۱۹۶۳ـ ۱۸۹۴) نویسنده‌ی انگلیسی و نوه‌ی تاماس هنری هاکسلی و نوه‌ی برادر متّیوآرنولد است. او به اتن (Eton) و آکسفورد رفت و به سال ۱۹۱۶ـ به گونه‌ای که از یک چشم مریض بود و سرانجام او را برای دو سال نابینا ساخت. ـ در ادبیات دانش آموخته شد. پس از تصدّی مشاغل گوناگونی که در سال‌های جنگ داشت در یک مجلّه‌ی ادبی به کار پرداخت. نخستین داستان او کرام زرد (Cram Yellow) (۱۹۲۱) استعداد وی را نشان داد و چهارمین داستان او به نام نقطه ضد نقطه ـ (۱۹۲۸) مهارت فنون آزمایش وی را آشکار ساخت کتاب جهان دلیر جدید (۱۹۳۲) نمایشگر دید هاکسلی بود در پیرامون آینده‌ی غیرمعنوی شده به دست علم. پس از ۱۹۳۰ که در کالیفرنیا اقامت گزید نوشته‌هایش به اندازه‌ای زیاد بازتابی بود از پیوستگی او به فلسفه‌ی مذهبی و تصوّف.

Ency. International, Vol. 9.P. 66. مترجم

آلبرکامو[1] (A. Camus) نمودار ادبیات فرانسه یکی از بهترین گزارشگران این گرایش تازه بود. داستان بیگانه‌ی او اکنون در شمار ادبیات یأس‌آمیز جای گرفته است. زمینه‌ی اصلی او مرگ است و خودکشی. جوانان خشمگین انگلیسی و ادبیات قاره‌ای هم همان گرایش را به ارمغان می‌آوردند.

کالین ویلسون (Cailvin Wilson) در بررسی استادانه‌ای خود از ادبیّات انگلیسی، فرانسه و آلمان (بیگانه) نشان می‌دهد که قهرمان داستان جدید کسی است که در برابر زندگی، ارزش‌ها و خودش بی‌تفاوت است. او در جامعه‌ی خویش موجودی شگفت و بیگانه است. این واخوردگی چنان گسترش و ژرفا پیدا کرده بود که اچ. ج. ویلز[2]

---

۱. آلبرکامو (۶۰ ـ ۱۹۱۳) نویسنده‌ی فرانسوی است که بیشتر با پیروان مکتب اصالت وجود (اگزیستانسیالیسم) همکاری می‌کرد. کامو در الجزایر از پدری کشاورز و مادری اسپانیایی که هیچ کدام خواندن و نوشتن نمی‌دانستند به دنیا آمد. او تا بدان اندازه به آموزش دست یافت که به پژوهش‌های فلسفی در دانشگاه الجزایر ارتقاء یافت. در ۱۹۳۹ کامو به فرانسه رفت ـ که از ۱۹۲۴ تا ۱۹۴۵ ـ در زیرزمینی روزنامه‌ی مبارز (Cambat) مقاله می‌نوشت. نخستین شناسایی خود را با نگارش بیگانه (۱۹۴۲) به دست آورد. این داستان کوتاه با پرسش‌های نمونه‌ای اصالت وجودی مانند چه معیارهای اخلاقی‌ای در یک زندگی ظاهراً پوچ ممکن است؟ جلب توجه می‌کرد. کامو این پرسش‌ها را در مقاله‌ی افسانه‌ی سی زیف (۱۹۴۲) و درد و نمایشنامه‌ی سوءتفاهم و کالی گولاکه در ۱۹۴۴ منتشر شد بیشتر وارسی کرد. در این آثار کامو تصورات خود را در پوچی نمودار می‌سازد ـ اصطلاحی که برای بیان بیگانگی تخییرناپذیر بشر در جهانی که تنها احساس شکنجه و مرگ می‌کند به کار می‌برد. این تصورات زمینه‌ی اساسی داستان بلند طاعون (Lapeste) (۱۹۴۷) و اثر فلسفی او را به نام انسان سرکش (L'Himme Revote) (۱۹۵۱) می‌سازند. آخرین داستان کامو سقوط (*Lachute*) (۱۹۵۷) به علت بدبینی و بدگمانی، به درستی بشر، بزرگداشتی برای خود برانگیخت. کامو در یک حادثه‌ی اتومبیل در ژانویه‌ی ۱۹۶۰ جان سپرد. پس از پایان جنگ دوم جهانی آثار کامو بیش از دیگر روشنفکران فرانسوی هم روزگار او به عنوان بیانگر اندیشه‌ی روز خوانده می‌شد. کامو به اخلاق بیش از فلسفه پیوند داشت و همین پیوستگی او را از ژان پل سارتر و دیگر پیروان مکتب اصالت وجود برجسته ساخت. جایزه‌ی ادبی نوبل سال ۱۹۵۷ به کامو اعطا شد.

Ency. International, Vol. 3.P. 552. مترجم

۲. هربرت جورج ویلز (۱۹۴۶ـ ۱۸۶۶) نویسنده‌ی انگلیسی داستان‌های بلند و کوتاه و مقاله. پدر و مادرش از طبقه‌ی پایین بودند و همین نکته در داستان‌هایش تأثیر گذاشت. باکار متناوب درس می‌خواند تا اینکه بورسی دریافت داشت و با آن سرانجام به برگرفتن درجه‌ی لیسانس در علوم از دانشگاه لندن به سال ۱۸۸۸ نایل آمد. کار او در زیست‌شناسی به وسیله‌ی مرض سل ایستادگی پذیرفت؛ از این‌رو به نویسندگی پرداخت. نخستین اثر از آثار داستان علمی ویلز روزگار ماشین (۱۸۹۵) مورد توجه قرار گرفت. کوشش‌های ادبی او را در داستان‌های واقعی پر می‌کنند که درباره‌ی کشمکش طبقاتی مردمی که به خوبی آنهارا می‌شناخت به گفتگو می‌پردازد. از آن میان کیپس (*Kipps*) (۱۹۰۵) تونوبونگای (۱۹۰۹) و سرگذشت آقای پولی (۱۹۱۰) را می‌توان برشمرد. این داستان‌ها و دیگر

←

(H.G. Wells) که عادت داشت پیش از جنگ جهانی نخست، آینده را با رنگ‌های روشن ترسیم کند به یأس خود در پایان زندگی‌اش اعتراف کرد.

چراغ‌های تصوّرات او خاموش شده بودند. او در کتاب سرنوشت دانش بشر می‌نویسد در قالب هر خواست و حالتی من برای دلیرانه نگریستن به خوش‌بینی مشاهده می‌کنم که اکنون جهان از دست او (انسان) به ستوه آمده است و من او را می‌بینم که کم کم، از دیدگاه خردمندی و کم وبیش به تندی همپای جریان سرنوشت فساد تدریجی دارد به رنج و مرگ کشانده می‌شود و واپسین سفارش او را به بشریّت در کتاب تأثّرانگیز او: انسان در آستانه‌ی تهی شدن خود می‌بینیم که می‌گوید: هیچ راهی به بیرون یا پیرامون یا درون این بن بست نیست. اینک پایان و انتهاست.

و چرا بدبینی؟

اکنون این است فضای روشنفکری و زمینه‌ی فرهنگی که در آن نقد امروز ما زندگی و تنفس می‌کند. آن منتقد آمریکایی ناگزیر از تحمّل چنان ضرباتی بود؛ چرا که اطمینانش به انسان در هم شکسته شده بود. وی به دیدن اینکه بشر وارسته شود و جامعه می‌تواند بر پایه‌ی ارزش‌های اخلاقی سازمان یابد کامیاب نشد. او [استاد راهنمای آمریکایی] چنان خاطره‌ای تلخ دارد که نگاره و تصویر اجتماعی بهتر، او را، از پیشرفت باز می‌دارد و در شگفتی فریاد برمی‌آورد: شما می‌خواهید جامعه‌ای از اولیاء تشکیل دهید! حقیقت این است که ما به انسان و خدا ایمان داریم. ما باورمندیم که فاجعه‌ای که باختر زمین بدان دچار شده است از کرده‌ی خود اوست. انسان امروز احمقانه آغاز کرد و نومیدانه پایان داد. اگر او به درستی مقام واقعی خود را در این جهان یافته بود چیزی نمی‌باخت و از دست نمی‌داد. این است معمّای این مسأله.



داستان‌های دیگر او مانند آقای بریتینگ آن را می‌بینید (۱۹۱۶) که دارای ماهیت و سرشت ذاتی است از دیدی ژرف و نقدی اجتماعی برخوردار است.

Ency. International, Vol9, P.297. مترجم

اقبال در برابر بشر قرن بیستم قرار می‌گیرد و احساس می‌کند که انسان به اندازه‌ی کافی خردمند است تا بتواند گندم را از پوشال جدا کند و شایستگی پروردن تمدّنی نو و خجسته دارد. ما آماده شده‌ایم تا از پیروزی‌ها و شکست‌های دیگران چیزی بیاموزیم؛ ولی هرگز برای سوء استفاده از کسی که جنبشی آزمندانه به همراه دارد معیّن نشده‌ایم. اقبال این وضع نهایی را خیلی زیبا به کوتاهی چنین بیان می‌دارد:

اروپای امروز بی گمان برپایه‌ی روش تخیّلی ساخته شده است... ولی آزمایش و تجربه نشان می‌دهد حقیقی که از عقل مجرّد برخاست نمی‌تواند الهام شخصی و فردی را فراهم سازد. این عقل است که به دلیل فکر محض، اندک تأثیری بر انسان می‌گذارد؛ در صورتی که مذهب افراد را والایی بخشیده است و به همه‌ی جوامع انتقال یافته است. تخیّل گرایی اروپا (ایده‌آلیسم) هرگز نیرویی زنده و جاندار در زندگی‌اش نشد و نتیجه این است که خودی یا من (Ego) گمراه شده‌ی خود را متقابلاً در میان آزادی‌های نابردبار و دروغین که تنها کارشان بهره‌گیری از تهی‌دست به سود ثروتمند است جستجو می‌کند. از دیدگان من، امروز اروپا بزرگ‌ترین مانع در راه پیشرفت و گسترش علوم اخلاقی بشر است.

مسلمان، از دیگر سوی، این تصوّرات غایی را بر پایه‌های الهام و کشف و شهود که از ژرفای درونی زندگی سخن می‌گوید و برون و پیدا را جنبه‌ی درون و نهان می‌بخشد استوار می‌داند.

اگر باختر زمین در برداشت و شناخت اقبال و اندیشه‌ی تجدّدخواهی او ـ در این مسأله ـ کامیاب نگردد گناه از ساخت و ترکیب روانی و فرهنگی منتقد تحصیل کرده است و به زودی بهتر واقعیّت پیدا خواهد کرد.

برگ‌های نافرجام:
کتاب‌های نانگاشته‌ی اقبال*

دکتر مقبول الهی**

علّامه اقبال دستاورد سال‌های پایانی سده‌ی نوزدهم بود که پس از آن شکوفا شد. سده‌ی دیگر درخشش روزگار بوده است. با گذر زمان ویژگی‌های گوناگون شخصیّت او خود را نمایان می‌سازد. کانون‌های فکری شرق و غرب اقبال را به هنگام زندگی و پس از مرگش ستوه‌اند. دکتر جاوید اقبال، فرزند محبوب علّامه اقبال و قاضی بازنشسته‌ی دیوان عالی کشور، در زیست‌نامه‌ی پدرش زیر نام **زنده رود** می‌نویسد:

چنین نابغه‌هایی در میان بشر تنها به سانِ ارمغان خداوند پدیدار می‌شوند. اینان نمی‌توانند عادی ساخته شده باشند.

یکی از چهره‌های نبوغ اقبال در کتاب‌هایش رخ نموده است. پاره‌ای از این نگاشته‌ها پدیدار شده است و به چاپ رسیده است، در حالی که برخی دیگر در اندیشه و

***. گزیده‌ای از کتابچه‌ی دکتر مقبول الهی، نویسنده و مترجم پاکستانی و برنده‌ی جایزه‌های اتحادیه‌ی نویسندگان در ۱۹۷۰ و ۱۹۷۵، که با این ویژگی‌ها چاپ شده است:**

**. Dr Maqbool Elahi, *Iqbal's Unwritten Books*, Islamabad, Maqbool Books 2002.

یادداشت مانده است و نگاشته نیامده است. در این بخش، می‌کوشم تا کتاب‌های گونه‌ی دوم را برابر زمان نگاری فهرست کنم. کتاب‌های نانگاشته‌ی اقبال را بر پایه‌ی نامه‌های اقبال بیرون کشیده‌ام.

۱. تاریخ تصوّف

پس از نشر **اسرار خودی**، بر سر اندیشه‌های اقبال سر و صدایی برخاست. خواجه حسن نظامی سر دسته‌ی مخالفت‌های تحصیل کردگان صوفی بود. اقبال از پایگاهش در برابر بینش و روش انفعالی برخی از صوفیان و عارفان دفاع می‌کرد. او به نگارش **تاریخ تصوّف** در آغاز ماه‌های ۱۹۱۶ دست یازید. اقبال در ۱۳ فوریه‌ی ۱۹۱۶ در نامه‌ای به خان نیاز محمّدخان نوشت:

> **فکر می‌کنم باید بیشترین وقت آزادم را به بخش دوم مثنوی ویژگی دهم. ولی جنجالی که خواجه حسن نظامی بر پا کرد توجّه مرا به مسیردیگری برگردانده است. من سرگرم نگارش تاریخ تصوّف هستم. دو فصل این کتاب را تا منصور حلّاج نوشته‌ام. چهار یا پنج فصل دیگر مانده است همگام با این، آن بخش از کتاب تلبیس ابلیس علّامه ابن جوزی را درباره‌ی صوفی‌گری منتشر خواهم ساخت. اگر چه همگی آنچه را او نوشته است نمی‌پذیرم ولی دست کم نشان خواهد داد که دانشمندان حدیث درباره‌ی تصوّف چه عقیده‌ای داشتند.**

در نامه‌ای دیگر به تاریخ ۱۱ سپتامبر همان سال، اقبال به یکی از دوستان نزدیکش از نگارش این کتاب خبر داد:

> **متأسّفم که نتوانسته‌ام درباره‌ی تاریخ تصوّف چیزی بنویسم**

از آن پس، نتوانسته‌ام ردپایی از این کتاب در نامه‌ای از اقبال به این دوست یا دوستان دیگرش پیدا کنم. با این همه، او در اینجا از تألیف تاریخ تصوّف از اقبال که به دست صابر کلوروی (S.Kalurwi) انجام یافته است یاد می‌کند. این کتاب در ۱۹۸۷ به وسیله‌ی مکتبه‌ی تعمیر انسانیّت لاهور چاپ شد. آن‌رو فصل اشاره شده با یادداشت‌ها چاپ شده است.

۲. حیات مستقبله‌ی اسلامیّه (زندگی آینده‌ی اسلامی)

هنگامی که اقبال داشت **رموز بی‌خودی** را می‌سرود با مولانا گرامی در ارتباط و رایزنی بود. در نامه‌ای به تاریخ یکم جولای ۱۹۱۷، اقبال به مولانا خبر می‌دهد که سرودن **رموز** نزدیک به انجام است. او می‌نویسد:

> ولی اکنون سومین بخش به ذهنم می‌آید. مبحث‌ها مانند رود جریان دارد. سرگردانم که کدامین را نگاه دارم. موضوع این بخش «زندگی آینده‌ی اسلامی» خواهد بود؛
>
> به سخن دیگر چه پرتوی برآینده‌ی تاریخ مسلمانان به وسیله‌ی قرآن خواهد تابید و چه ماجراها و ضربه‌هایی در سده‌های آینده بر جامعه‌ی اسلامی، که شالوده‌اش به دست پیام ابراهیمی ریخته شد، وارد خواهد آمد ـ و سرانجام هدف و منظور همه‌ی این رویدادها چیست. برابر درک و دانش من، همه‌ی این مسائل در قرآن هست و دلیل و برهان چنان روشن و آشکار است که کسی نمی‌تواند بگوید از استدلال آن استفاده نکرده است. لطف خاصّ خداوند است که این دانش پنهان را به من ارزانی داشته است. پانزده سال قرآن خوانده‌ام. در برخی از آیه‌ها و سوره‌ها ماه‌ها بلکه سال‌ها درنگ و تأمّل کرده‌ام. پس از چنین مدّتی دراز به این نتیجه رسیده‌ام. هر چند این مسأله حسّاس است ونگاشتن آن ساده نیست. به هر حال، تصمیم گرفته‌ام که بایستی آن را بنگارم شاید پس از بدرود زندگی نشر یابد یا هرگاه زمانِ انجام آن فرا رسد، انتشار خواهد یافت.

چنین پیداست که اقبال دست به کار آن شد. او در ۲۸ نوامبر ۱۹۱۸ به مولانا اکبر الله آبادی نوشت:

> دارم درباره‌ی پاره‌ی سوم مثنوی می‌اندیشم. دو بیتی که دو یا سه ماه پیش سرودم در اینجا به شما عرضه می‌دارم:

در جهان مانند جوی کوهسار — از نشیب و هم فراز آگاه شو

یا مثال سیل، بی زنهار خیز — فارغ از پست و بلند راه شو

نگارش این سومین پاره از مثنوی آرزویی مقدّس ماند ـ همچون زبانی تصوّرناپذیر به امّت اسلامی.

۳. رامایان به اردو

مها راجه کشن پرشاد (Prashad)، نخست وزیر ده استان حیدر آباد، دانشمند و دوست گرامی اقبال بود. اقبال در بیست و پنجم آوریل ۱۹۱۹ در نامه‌ای به او چنین نگاشت :

> در نظر دارم رامایان را به اردو بنویسم. شما باید بدانید که مسیح جهانگیری داستان رامایان را به شعر فارسی سروده است. متأسّفم که نتوانستم آن را از جایی به دست آورم. اگر در کتاب خانه‌ی شما هست، ممکن است چند روزی امانت بگیرم؟ فکر می‌کنم بهتر خواهد بود که از آن پیروی کنم

از سر مهر، در دادن راهنمایی بیشتر به من درباره‌ی آن دودلی مکنید.

تاریخ اندیشه‌ی مسلمان

در واقع این نام کتابی نیست که اقبال می‌خواست بنویسد. من این واژگان را از بخشِ نامه‌ی مورّخ ۲۴ ژانویه‌ی ۱۹۲۴ او به دکتر آرنولد نیکلسون، خاورشناس نامی و نخستین مترجم **اسرارخودی** اقبال به انگلیسی، برداشتم. این نامه این‌گونه پایان می‌یابد:

> شور بختی است که تاریخ اندیشه‌ی مسلمانان در غرب این اندازه کم شناخته شده است. ای کاش فرصت نگارش کتابی جامع در این موضوع را می‌داشتم تا به دانش پژوه غربی فلسفه نشان دهم که چگونه تفکّر فلسفی سراسر جهان را به هم نزدیک می‌کند.

تا آنجاکه می‌دانیم و دردسترس ماست، علاّمه اقبال هیچ‌گاه وقت نگارش این «کتاب جامع» را نداشت.

۵. مسلمانان و تمدّن غرب

درست روشن نیست که در چه قالبی ـ کتاب یا مقاله ـ این نگاشته‌ی علاّمه اقبال می‌خواست نگاشته شود. از آنجاکه موضوع و مایه‌ی این نگاشته سرشت جامع دارد، از گنجاندن آن در میان کتاب‌های نانگاشته بیم دارم.

در ۷ سپتامبر ۱۹۲۱، اقبال به وحید احمد مسعود با دیونی چنین نوشت:

در راستای این روزگاران، بزرگ‌ترین دشمن اسلام و مسلمانان تبعیض نژادی و دولت ـ ملّت (دولت ملّی) است من این مطلب را پانزده سال پیش دریافتم. من آن هنگام در اروپا بودم.

این دریافت در اندیشه‌هایم انقلابی سترگ آفرید.

حقیقت این است که جوّ اروپایی مرا مسلمانی استوار و ثابت قدم ساخت. این سرگذشتِ درازی دارد. اگر وقتی پیدا کنم داستان نهایی دلم را به نگارش در خواهم آورد. باور دارم که مردمانی بسیار از این سود خواهند برد.

از روزی که این را دریافتم تا به امروز، در همگی نگاشته‌هایم دیدگاهم همین بوده است. نمی‌دانم آیا دیگر اشخاص از نگاشته‌هایم رنگ گرفته‌اند یا نه. با این همه، اطمینان دارم که این تفکّر تأثیر شگرفی بر زندگی من داشته است.

ما می‌دانیم که شعر، نگاشته‌ها، سخنرانی‌ها و تکاپوهای سیاسی اقبال همگی به این نکته گره می‌خورد. ولی هیچ تک کتابی درباره‌ی موضوع گفته شده‌ی او در این نامه وجود ندارد. من در نهادن این کتاب در شمار نانگاشته‌های اقبال دچار وسوسه‌ام، پس از آن که اقبال می‌گوید: مسلمان کو مسلمان کرد یا تهذیب مغرب نی آن که مسلمان است از غرب آموزش نمی‌گیرد.

ترجمه‌ی جیتا به اردو

در میان دیگر چیزها، اقبال در نامه‌ی ۱۱ اکتبر ۱۹۲۱ به کشن پرشاد نوشت:

اگر زمان یاری دهد، در نظر دارم جیتا[۱] را به اردو ترجمه کنم. شما بایستی ترجمه‌ی فارسی فایز را دیده باشید. چه کسی در والایی فایز دو دل است، ولی او هرگز در مباحث و سبک جیتا در این ترجمه انصاف به خرج نداده است. همین اندازه می‌گویم که فایز با گوهر جیتا ناآشناست.

این ترجمه هرگز پرتو روز به خود ندید و پدید نیامد.

۷. دستینه‌ی فارسی

اقبال در نامه‌ای به استاد محمد اکبر منیر در ۲۰ ژانویه‌ی ۱۹۲۲ می‌نویسد:

> **دیرگاهی است قصد داشته‌ام دستینه‌ای (کتاب دستی) درسی برای ورودی (ثبت نام در دانشگاه) تألیف کنم. اگر نمونه‌هایی از نظم و نثر نوین و آسان فارسی در دسترس قرار گیرد برای دانشجویان اینجا بسیار سود بخش خواهد بود.**

اقبال در این نامه از ویژگی‌های مایه و موادّی که برای این خواسته نیاز دارد، سخن می‌گوید. آیا علّامه اقبال توانست این کار را انجام دهد؟

۸. سرودهای داوود امروز

من در آستانه‌ی نگارش کتابی کوچکم که به احتمال نامش **سرودهای داوود امروز** خواهد بود.

اقبال در نامه‌ی ۱۳ جولای ۱۹۲۴ خود به دوستش خان نیاز محمّد خان، این مطلب را نوشت. این نامه به اردوست ولی نام کتاب به انگلیسی است گمان می‌کنم این کتاب به انگلیسی بود وگرنه معنا نداشت نامش را به انگلیسی بنویسد. شاید این ایراد گفته آید که به جای «سرودها» (Songs) بایستی واژه‌ی **زبور** (Psalms) باشد که منسوب به حضرت داوود است. واژه‌ی انگلیسی «Psalms» معادل «زبور» است. می‌توان بدین اندیشه رسید که این کتاب در انگلیسی شاید بعدها شکل **زبور عجم** گرفته است. ولی **زبور عجم** در ژوئن ۱۹۲۷ به چاپ رسید و خیلی بزرگ‌تر از یک جلد «کتاب کوچک» یاد شده در بالاست تا آنجا که نامه‌های بعدی به ویژه به آین دوست را بررسیده‌ام، نتوانسته‌ام از این کتاب سراغی پیدا کنم.

۹. کتاب مقدّس پیامبری فراموش شده

ما به حتم گنجینه‌ی سترگی از شعر انگلیسی اقبال را از دست داده‌ایم. این کتاب در ۱۹۳۴ نگاشته شد. علّامه نامه‌ای به خواجه غلام سیّدین به انگلیسی در دوم دسامبر

۱۹۳۴ نگاشت او در این نامه از نگارش یک کتاب خبر داد :

کتاب مقدّسِ پیامبر فراموش شده، با زیر عنوان‌های توضیحی.

اعلام جنگ برضدّ روزگار نوین

اندیشه‌های فراوانی چند روز پیش از این که برخلاف آرزو و اعتبارش به شعر اردو سروده باشد، به ذهن اقبال جرّقه زد، بخش عمده‌ی این کتاب دو روز بعد کامل شد. او سپس می‌خواست آن را در شعر اردو تکمیل کند. اقبال این کار را در قالب **ضرب کلیم** انجام داد.

با این همه، او دوباره در این نامه به روشنی آشکار ساخت که **کتاب مقدّس پیامبر فراموش شده**،کتاب مستقل و جداگانه‌ای به انگلیسی خواهد بود. مباحث این دوکتاب در همان باره، یعنی زندگی، ادبیّات، سیاست، دین، آموزش و پرورش، زنان و... خواهد بود. امّا این گنجینه به زبان انگلیسی به چاپ نرسید و چنین پیداست که به‌گونه‌ای اسرارآمیز و ندانستنی برای همیشه گم شده است

- ۲ -

این بخش سراسر ویژه‌ی تنها یک کتاب در پرتو موادّی است که در دسترس است. پس از بررسی یادداشت‌های اهدایی «میان محمدّ شفیع» به اقبال آکادمی کراچی، شالوده‌ی این کتاب ریخته شد. من آغاز به پرسش این گمانه‌کردم. دلیل من این است که این یادداشت‌ها به این کتاب که درباره‌اش به درازا سخن رفته است مربوط نمی‌باشد من به خود یادداشت‌ها تکیه می‌کنم. دیدگاه‌ها و دلایل خودم را در برگ‌هایی که می‌آید به تفصیل در جاهای مربوط ارایه می‌دهم.

الف. نام‌های این کتاب

نام کتاب گاه به گاه و شخص به شخص در تغییر بود. از «اجتهاد» در ۱۹۲۴ به شکل مقاله به خامه‌ی علّامه که به مولانا عبدالمجید دریاآبادی فرستاده شد آغاز گردید. در

فوریه‌ی ۱۹۲۴ اقبال به دکتر هادی حسن علیگره نوشت که مبحث این نگارش اسلام خواهد بود.

اقبال در دسامبر ۱۹۲۵، در نامه‌ای که به صوفی غلام مصطفی تبّسم نوشت طرح این کتاب را به ویژه چنین ریخت:

اکنون به خواست خداوند خواهم کوشید تا آن را به کتابی منتقل کنم که عنوانش اسلام آن‌گونه که من آن را فهمیدم خواهد بود.

پیشتر در ۱۹۲۵ او در نامه‌ای به مولانا اکبر شاه خان نجیب آبادی آن را «اجتهاد» نامید. این عنوان در ۱۹۲۶ به هنگام نامه‌نگاری‌اش با مولانا سید سلیمان ندوی برجا ماند.

با این همه، هنگامی که سخنرانی درباره‌ی اجتهاد را در کتاب **بازسازی اندیشه‌ی دینی** به سال ۱۹۳۰ گنجاند، به گفته‌ی آقای آ.ر. طارق، اقبال قصد نگارش کتابی با یکی از دو عنوان **دیباچه‌ای بر مطالعه‌ی قرآن** یا **یاری‌هایی کمک به مطالعه‌ی قرآن** را بیان داشت.

در اکتبر ۱۹۳۴، خواجه عبدالواحد در یادداشت روزانه‌اش نوشت که اقبال آرزوی نگارش تفسیر بر **قرآن** را بیان داشت.

در ژانویه‌ی ۱۹۳۵ نوّاب بوپال، خود در بوپال از اقبال درباره‌ی روند کتابی که به ویژه به عنوان **تفسیری از قرآن درپرتو فلسفه‌ی جدید** یاد می‌کرد، پرسید.

در ۲۶ آوریل ۱۹۳۵، در نامه‌ای به سر راس مسعود، نامی و عنوانی از کتاب طرح شده در میان نیست ولی موضوع آن به عنوان قرآن در پرتو فلسفه اندیشه‌ی جدید یاد شده است.

اقبال در ۳۰ می ۱۹۳۵ در نامه‌ی دیگری به سِر راس مسعود همین موضوع را که اندیشه‌هایش درباره‌ی **قرآن** یا یادداشت‌هایش درباره‌ی قرآن بود آشکار ساخت سیّد نذیر نیازی نیز یادآور شده است که علّامه اقبال در طی گفتگوها و مکالمات خود در سرشب‌ها ناگزیر آموزش‌های قرآنی و نیز نقطه نظر پیامبر(ص) درباره‌ی موضوع مورد بحث را یاد می‌کرد.

در جولای ۱۹۳۵ خواجه عبدالواحد در یادداشت روزانه‌ی شخصی‌اش نوشته است که در طی گفتگوی سر شب‌ها علّامه آهنگِ خود را از نگارش درباره‌ی درک **قرآن** در کتاب **تمهید القرآن** یا **دیباچه‌ای بر قرآن** بیان می‌داشت.

در جولای همان سال اقبال در نامه‌ای به دکتر تأثیر نام کتاب را **مقدمة القرآن** نگاشت که به **دیباچه‌ای بر قرآن** می‌توان ترجمه‌اش کرد.

مولانا عبدالمجید سالک در کتاب **ذکر اقبال** (صص ۲۱۱ ـ ۲۱۲) می‌گوید که اقبال می‌خواست سه کتاب بنویسد. نخستین از روزهای جوانی‌اش طرح آن را می‌ریخت قرار بود نام آن **بازسازی فقه اسلامی** (Reconstruction of Islamic Jurispru dence) باشد. همان‌گونه که از نام این کتاب پیداست درباره‌ی حقوق اسلام (فقه) در پرتو روزگار معاصر بود. دومین کتاب **اسلام آن گونه که من آن را فهمیدم** بود. این کتاب پرتوی می‌فشاند بر اسلام از دیدگاه دانش و فلسفه‌ی جدید. سومین کتاب که اقبال از آن یاد می‌کرد و آرزو داشت به مسلمانان پیشکش کند **یاری‌هایی به مطالعه‌ی قرآن** نام می‌گرفت. اقبال در نظر داشت برای مطالعه و پژوهش در قرآن راه تازه‌ای بگشاید و به همگی دیدگاه‌های غرض آلود خاورشناسان پاسخ دهد.

مولانا سالک تنها کسی است که می‌گوید اقبال در نظر داشت سه کتاب بنویسد. او نام‌ها و موضوع‌های این سه کتاب را جداگانه داده است.

واپسین کسی که عنوان این کتاب را برای ما آشکار ساخت «میان محمد شفیع» کاتبِ علّامه در طی آخرین روزهای زندگی اقبال بود. به هنگام سپردن نسخه‌ای از یادداشت‌هایی که اقبال خود به او سپرده بود به سردبیر مجلّه‌ی **طلوع اسلام**، آقای غلام احمد پرویز کتاب در نظر گرفته را **دیباچه‌ای بر مطالعه‌ی اسلام** نامید.

می‌توان به اطمینان نتجیه گرفت که برای نام این کتاب تصمیم گرفته شده بود. با این همه، این خیلی عادی است. عنوان کتاب‌ها، را بیشتر پس از نگارش آنها می‌گذارند. در مورد اقبال خاطرنشان می‌سازیم که **ضرب کلیم** نخست نام متفاوتی داشت، یعنی **صور اسرافیل**.

همگی نام‌های گزارش شده‌ی این کتاب بسیار مهم، با اندوه و زیانگران نتوانستم آن را ببینیم و بخوانیم، دلالت بر این دارد که این مبحث که در آغاز اجتهاد بود، سپس اسلام و آن‌گاه تفسیری از **قرآن**. همچنین فقه اسلامی و اصول آن نیز یاد شده است. علّامه قرار بود همه‌ی این مبحث‌ها را در پرتو دانش جدید بررسد و دیدگاه‌هایش را بیان دارد.

ب. اهمّیّت این کتاب

از نامه‌هایی که علّامه اقبال به دانشمندان و شخصیّت‌های برجسته نوشته است، پیداست که اهمّیّت فراوانی به این کتاب می‌داده است. این سخن از یادداشت‌های روزانه‌ی کسانی که گفتگوهای سرشب خود را نگاشته‌اند یا درباره‌ی او کتاب نوشته‌اند یادر پیوند نزدیک با او کاری کرده‌اند نیز پیداست.

اقبال در ۱۹۲۴ مقاله‌ای درباره‌ی «اجتهاد» نگاشت و آن را برای داوری پیش مولانا عبدالمجید دریا آبادی فرستاد. عقیده‌ی مولانا چندان دلپسند نبود. پس اقبال به او نوشت تا آن مقاله را به او برگرداند (به هیچ نشانه‌ای در نامه‌ها یا نوشته‌های اقبال برنخورده‌ام که این مقاله برگشت شده باشد). اقبال تصمیم گرفت آن را منتشر نسازد.

همان‌گونه که عبدالرحمان چغتایی در ص ۳۸ کتاب **مسجد پادشاهی لاهور** خود می‌گوید. اقبال در ۱۹۲۵ تمایل خویش را به تدارک استخدام دایم علّامه سیّد انور شاه کشمیری، کارشناس برجسته و استاد استادان حدیث در لاهور به منظور بهره‌وری از دانشِ اسلام او بیان داشت. هنگامی که علّامه کشمیری در ۱۹۲۶ با دیوبند همکاری می‌کرد، اقبال از این فرصت بهره‌گرفت و از او دعوت کرد تا به لاهور منتقل شود.

مولانا سعید احمد اکبرآبادی درباره‌ی این رویداد و استاد خردمندش مولانا کشمیری، پس از دیدار با علّامه اقبال که از استعفای مولانا کشمیری از شغل خود در دارالعلوم دیوبند ابراز شادمانی کرده بود، قلم فرسایی کرد.

اقبال به مولانا اکبرآبادی توضیح داد که دیوبند شخص مناسب برای شغل تدریس را پیدا خواهد کرد. اگر چه مولانا کشمیری تنها کسی بود که می‌توانست این شغل را که اقبال

می‌خواست به او بسپرد انجام دهد. اقبال بیشتر توضیح می‌دهد:

بزرگ‌ترین نیاز امروز اسلام تدوین و قانون نویسی فقه از رهگذری است که راه حل‌های درست اسلامی را بتوان به صدها و هزاران مسائل زندگی که به وسیله‌ی شرایط و ساختارهای جاری ملّی، فراملّی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی آفریده است پیشنهاد داد. من عقیده‌ی کامل دارم که این وظیفه می‌تواند تنها به دست من و شاه صاحب انجام گیرد. گذشته از ما دو تن در این زمان، هیچ‌کس در جهان اسلام به نظر نمی‌آید که بتواند این مسؤولیّت بزرگ را بر دوش گیرد. علّامه افزود: این مسائل چیست و منبع کجاست؟ من دیرگاهی، است با توجّه این مسائل را بررسی می‌کرده‌ام. همگی این مسائل و بغرنج‌ها را پیش شاه صاحب عرضه خواهم داشت. راه حلّ صحیح آنها چیست؟ شاه صاحب آن را توضیح خواهد داد. در این راه، از رهگذر همکاری و یاری دو سویه‌ی ما دو تن، تدوین فقه نوین در عمل ممکن خواهد بود (ص ۶۵ حیات انور، از سیّد محمد اظهر شاه قیصر)

نامه‌ی فرستاده‌ی شده‌ی علّامه اقبال به مولانا کشمیری، پس از آن که ستمی در دارالعلوم دیگر پذیرفته بود، پیشامدی نابهنگام بود.

سرشت و اهمّیّت کاری که اقبال می‌خواست بر دوش بگیرد و دانشمندی که می‌خواست در این ماجرا با او همکاری کند در گزیده‌ی زیر که از اردو ترجمه شده است نمایان می‌شود.

در مارس ۱۹۲۶ اقبال به علّامه سیّد سلیمان ندوی نوشت:

نهایت نیاز زمان کنونی این است که تاریخ مفصّل فقه اسلام نوشته شود... اگر مولانا شبلی [نعمانی] زنده می‌بود از او درخواست می‌کردم تا چنین کتابی بنویسد. در شرایط کنونی، چه کسی جز شما این وظیفه را انجام خواهد داد؟

دوباره در نامه‌ای به تاریخ هفتم آوریل ۱۹۲۶ به علّامه ندوی، اقبال بیان کرد:

هدف من این است که «مُهملات اسلامی» (مقرّرات اجتماعی) می‌تواند موضوع مطالعه و پژوهش در پرتو فقه و حقوق امروز قرار گیرد: ولی نه با تفکّر و ذهنیّت تعبدّی بلکه به روشی انتقادی.

ویژگی‌های مورد نیاز دانشمندی که اقبال را در نگارش یادداشت‌های حاشیه‌ای با عنوان **دیباچه‌ای بر مطالعه‌ی قرآن** یا **کمک به مطالعه‌ی قرآن** در صورت ناتوانی انجام خواست به نگارش کتابی درباره‌ی اجتهاد ـ چنان که آ. ر. طارق نگاشت عبارت بود از:

> اگر تندرستی‌ام ادامه یابد، آرزودارم که یک تحصیل کرده‌ی با سواد و خوب درس خوانده از دیوبند که اندیشه‌ی آزاد منشانه و دستگاه فکری مناسب داشته باشد در دسترس من قرار گیرد. او می‌تواند در جستجوی منابع برآید و برایم فراهم آورد و بتواند آنها را به نگارش درآورد.

اگر او انگلیسی بداند برای من عالی خواهد بود. من حتّا آماده‌ام تا او را با پرداخت حقوق استخدام کنم. یک بار آغاز به نگارش این کتاب کردم. اگر خدا بخواهد، پیش از آن که همگی نظریّه‌های اروپایی، اسلام را در نورد خواهم کوشید. در نظر دارم همه‌ی کتاب‌های حقوقی را بفروشم و به جای آن کتاب‌های فقهی، حدیث و تفسیر بخرم. اکنون این کتاب‌ها[ی حقوقی] به چه درد من می‌خورد؟

پس از «اجتهاد» چرخشی به تفسر قرآن است. خواجه عبدالواحد نیز در یادداشت روزانه‌اش درباره‌ی مژده‌ی چرخش اقبال درباره‌ی این کتاب می‌نویسد:

> اگر چه اندیشه‌هایم را به درازا در شعرهایم بیان داشته‌ام، در دلم طرح بسی بزرگ‌تر دارم که می‌خواهم به شکل تفسیر بر قرآن آشکار سازم... من می‌توانم این کار را یک تنه انجام دهم، اگر از دغدغه‌های کسب معاش دست‌کم برای پنج سال رها بمانم.

در ژانویه‌ی ۱۹۳۵ «اقبال در پاسخ به نوّابِ بوپال درباره‌ی این کتاب نوشت:

> کوتاهه‌ای از این کتاب در ذهن دارم. برخی از آن را پیشتر آماده کرده‌ام ولی کتاب‌هایی در بیرون از کشور هست که می‌خواهم آنها را ببینم. برای ایراد «سخنرانی‌های گسترده» به آکسفور و کمبریج دعوت شده‌ام. در صورت رفتن به آنجا خواهم کوشید تا نگاهی به این کتاب‌ها بیندازم. اگر این کتاب تکمیل شود. نه تنها سراسر امّت مسلمان بلکه همه‌ی جهان آن را ارج خواهد نهاد. بزرگ‌ترین هدیه‌هایی که تاکنون به من داده‌اید، همین خواهد بود. همان گونه که به مسعود گفته‌ام، اگر در این راه به کمکی نیاز است برای هرگونه یاری آماده‌ام.

دوباره در آوریل همان سال، اقبال به سِر راس مسعود درباره‌ی اهمّیّت این کتاب نوشت:

به نظرم نمی‌توانم به مسلمانان جهان چیزی بهتر از این یادداشت‌های قرآن مجید پیشنهاد دهم.

در نامه‌ی پر احساسی که اقبال در همان سال به سِر راس مسعود نوشت می‌خوانیم:

به سانِ چراغ (سوسوزن) در سپیده دم (در حال خاموشی) ام. آرزویم این است که پیش از مردن بتوانم اندیشه‌هایم را درباره‌ی قرآن مجید به نگارش در آورم. می‌خواهم هر آنچه در من از عزم و زندگی برجاست وقف کنم چنان که در روز رستاخیز از نظر جدّ شما (پیامبر، بر او درود باد) خجسته شوم، با این خرسندی که توانسته باشم به ایمان شکوهمندی که پیامبر(ص) به ما ارزانی داشت خدمت کنم.

دکتر جاوید اقبال می‌نویسد:

اقبال خیلی زیاد مراقب درمان بیماری‌اش بود. این بدان خاطر بود که هر لحظه‌ی زنده ماندن را به عنوان هدیه‌ی خدا، دوست می‌داشت. انگیزه‌ی واقعی این نهایت مراقبت، تمایل به زندگی یا ترس از مرگ نبود. در حقیقت، این تمایل به بهبود و تندرست بودن را برای این می‌خواست که بتواند نیّت‌هایش را که درباره‌ی باز سازی فقه اسلامی یا آموزش‌های قرآنی در دلش توّلد یافته بود، به انجام برساند. از این گذشته، او احساس می‌کرد که جز او کسی دیگری نمی‌توانست این وظیفه را انجام دهد. این از آنچه او به سِرْ راس مسعود نوشت پیداست ـ که من بیجا خودم را نمی‌ستایم هنگامی که می‌گویم در جهان اسلام تنها کسی هستم که می‌تواند این کار را برعهده گیرد (زنده رود، ج ۳، ص ۶۰۰).

پ. موضوع و اهمّیّت آن

هنگامی که نوّابِ بوپال برای اقبال حقوق دریافتی برقرار کرد، اقبال اعلام داشت:

اگر اکنون تندرسی‌ام خوب بماند، روزهای مانده از زندگی‌ام را به نگارش یادداشت‌هایی درباره‌ی قرآن سپری خواهم ساخت.

شرط تندرستی، بی دلیل نبود. بینایی اش آسیب دیده بود. به گفته‌ی سیّد نذیر نیازی، اقبال از تلاوت و مطالعه‌ی **قرآن** بامدادی‌اش محروم بود. علّامه اقبال در نامه‌ی یک ژوئن ۱۹۳۵ خود به سیّد نذیر نیازی درباره‌ی دریافتی همیشگی‌اش از نوّابِ بوپال خبر می دهد:

> **عالی‌جناب نوّابِ بوپال [ماهانه] ۵۰۰ روپیه دریافتی همیشگی برایم تعیین کرده است. او به من فرصت خوبی داده است. اکنون اگر تندرستی‌ام خوب بماند، روزهای مانده‌ی زندگی‌ام را به نگارش یادداشت‌هایی درباره‌ی قرآن مجید سپری خواهم ساخت.**

اقبال بامدادان زود از خواب بر می‌خاست و پس از نماز صبح با عشق و اخلاص فراوان قرآن می‌خواند. هنگامی که در واپسین روزهای بیماری‌اش به علّت مشکل گلو و بیشتر تنگی نفس صدایش در نمی‌آمد و دیگر نمی‌توانست قرآن تلاوت کند، اندوهگنانه شعری سرود: دیگر در نفسم آن عشق سوزان دلم نیست ـ دیگر آن لذّت قرآن خوانی صبح دلم نیست.

از بررسی‌هایی که انجام داده‌ام بدین دستاورد رسیدم که: کتابی که اقبال می‌خواست بنویسد شامل توضیح‌هایی درباره‌ی قرآن بود. اقبال به نوّاب بوپال و سیّد نذیر نیازی در این باره خبر داده بو. اقبال نتوانست برای این کتاب یادداشت‌های مفصّلی بنویسد. یادداشت‌هایی که اقبال آکادمی (کراچی) از چند اصطلاح قرآن یا کمک‌هایی چند به حافظه جمع وجود کرده است، حتّا دارای یک جمله‌ی کامل نیست. مردم به شوق دانستن موضوع این کتاب، از سیّد نذیر نیازی می‌پرسیدند، ولی او جز اظهار اشتیاق ژرف علّامه اقبال به نگارش این کتاب چیز دیگری نتوانست بگوید.

از دیدگاه من، آنچه اقبال در نظر داشت درباره‌ی حقوق اسلام بنویسد. تنها یک تفکّر آرزویی بود. عبدالمجید سالک هم در **ذکر اقبال** یادآور می‌شود که در واپسین روزهای زندگی، به تقریب هر روز اقبال می‌گفت که این کتاب را خواهد نگاشت.

کتابی که اقبال طرح نگارش آن را ریخت

میان محمّد شفیع دیباچه‌ای به اردو بر یادداشت‌های اقبال نگاشت که به وسیله‌ی آقای گ. ا. پرویز در **طلوع اسلام** نشر یافت و سیّد عبدالواحد آن را به انگلیسی درآورد. اینک بد نیست آن را با هم بخوانیم:

در ۱۹۳۳، هنگامی که من این امتیاز را داشتم تا به عنوان نوشتگر اقبال کار کنم، علّامه چند برگ کاغذ به دست من داد که شامل خلاصه‌هایی به خطّ او بود چیزی که در نظر داشت «دیباچه‌ای بر مطالعه‌ی اسلام» باشد، با اشاره‌ای ویژه به فقه آن. با ناتوانی سریع بینایی‌اش، قصد او این بود که آنچه را می‌خواست کتابی زمانه‌ساز و مرجع به انگلیسی درباره‌ی حکومت و حقوق (فقه) مسلمان بنگارد به من بنویساند. ولی دریغ که نقشه‌های او (که در اصل فرمان‌دار بوپال بدو سپرده بود) به خاطر آسیب‌پذیری پیشرفته‌ی تندرسی‌اش اجرا نشده ماند و در ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ شمع هستی‌اش خاموش شد.

از آن هنگام من به این یادداشت‌ها همچون امانت ملّی رفتار کرده‌ام و یک بار بودن آنها را به اطّلاع قائد اعظم رساندم. او در ۲۴ مارس ۱۹۴۳ به من نوشت: با توجه به خلاصه‌های کتابی که اقبال می‌خواست درباره‌ی بازسازی فقه اسلامی بنویسد، دوست دارم آن را ببینم و آن‌گاه درباره‌ی نام شخص شایسته‌ای که می‌تواند این مسأله را پی‌گیری کند. بیندیشم. چون موضوع آن فقه است، تنها یک حقوق دان خواهد توانست این کار را درست انجام دهد ـ سیّد میان محمد شفیع.

این طرح، نخست در **طلوع اسلام** و سپس در **اندیشه‌ها و نظرات اقبال** (*Thoughts and Refelctions of Iqbal*) نشر یافت. کتاب نخست کامل بود ولی در چند جای آن واژگان و عبارت‌های فراوانی ترجمه نشد مانده است. کتاب دوم با چند خواندن نادرست در چند جا ناقص بود...

با نام‌گذاری‌های گوناگون برای این یادداشت‌هایی که قرار بود به چهره‌ی کتابی جداگانه درآید، سرانجام بانگاه و بررسی یادداشت‌ها به این نتیجه رسیدم که اقبال برای ایراد سخنرانی در دانشگاه آکسفورد در ۱۹۳۵ یادداشت‌هایی آماده کرده بود. حقیقت

این است که دانشگاه آکسفور در سلسله «سخنرانی‌های رودز» (Rhodes Lectures) در سال ۱۹۳۳ از اقبال دعوت کرد تا در سال ۱۹۳۴ در آنجا به سخنرانی پردازد.

این تاریخ به ۱۹۳۵ تمدید شد. موضوع سخنرانی «مفهوم مکان و زمان در اندیشه‌ی مسلمان» بود. قرار بود سه سخنرانی ایراد شود. اقبال برای این کار موادّی فراهم دید. اقبال با پیشنهادهای آقای تامپسون (Thompson) که موضوع سخنرانی بسیار پژوهشگرانه و علمی و دشوار است موافق بود و در اندیشه‌ی تغییر آن برآمد. این در فوریه‌ی ۱۹۳۴ بود. اقبال در آغاز از مولانا سلیمان ندوی و دیگر دانشمندان درباره‌ی مفهوم مکان و زمان پرسش‌هایی کرده ولی در سپتامبر ۱۹۳۴ پرسش‌های او از علّامه ندوی درباره‌ی «نبی»، «نار» و «نجات» بود. بدین‌سان، از نگاه من آن یادداشت‌ها برای «سخنرانی‌های رودز» بود نه برای نگارش کتابی درباره‌ی قرآن یا فقه اسلامی. همان‌گونه که دکتر جاوید اقبال تصحیح کرد، اقبال این یادداشت‌ها را در ۱۹۳۵ نوشته است و در ۱۹۳۷ آنها را به دست میان محمّد شفیع سپرده است این هم درست است که میان محمّد شفیع در ۱۹۳۴ درباره‌ی این یادداشت‌ها به قائد اعظم نوشته است و قائد اعظم در پاسخ، آن یادداشت‌ها را مربوط به «فقه اسلامی» دانسته است.

همان‌گونه که گفته آمد، اقبال به خاطر فنّی و دشوار بودن موضوع سخنرانی، آن را به «زمان و مکان در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی» تغییر داد. گفتنی است که اقبال نتوانست به انگلستان برود و آن سخنرانی‌ها ایراد نشد.

از آنچه گفته آمد، دیدیم که این تنها میان محمد شفیع بود که یادداشت‌هایی را که اقبال به دست او داده بود، برای نگارش کتاب می‌دانست.

این یادداشت‌ها رامحمد شفیع به اقبال آکادمی کراچی داده است. در کنار این ادّعا، دلایل فراوان دیگری هست که نشان می‌دهد این یادداشت‌ها برای سخنرانی‌های رودز (آکسفورد) بوده، است و نه نگارش کتابی درباره‌ی قرآن یا فقه اسلامی. تنها پرسشی که می‌ماند این است که پس بر سر آن یادداشت‌هایی که اقبال هر روز در واپسین روزهای زندگی‌اش از آن می‌گفت چه آمد؟ بانو دوریس احمد در کتاب **اقبال آن‌گونه که**

می‌شناختمش (*Iqbal asI knew him*) می‌نویسد که پاره‌ای از خویشان اقبال پس از مرگ او به اتاق علّامه آمدند و خود را فارغ دیدند که هر چه می‌توانستند بردارند. چوهدری محمد حسین که داستان را شنید دوباره آمد واتاق یاد شده را قفل کرد تا از دستبرد بیشتر جلوگیری شود. شاید اگر در بایگانی اقبال آکادمی کندو کاو بیشتری انجام گیرد، آن یادداشت‌ها روزی پیدا شود!

متن یادداشت‌ها / سخنرانی

اکنون نگاهی می‌اندازیم به متن یادداشت‌ها که در جدول زیر ریخته شده است. ما اثبات کرده‌ایم که درست و بجا این است که اینها را یادداشت‌های سخنرانی‌ها بنامیم

الف. مطالعه‌ی اسلام ضروری است ۱) اسلام دارای نیرو و پویایی است .اسلام بارها نیرویش را بارهایی از زایده‌ها نشان داده است. جنبش‌های نوین (فرقه‌ای) هیچ اعتقادی به آنها ندارم، ولی آنها نشانگر در هم و بر همی و ناآرامی داخلی‌اند. ۲) اسلام و جهان جدید و امپراتوری بریتانیایی.	**سخنرانی دوم: حقوق اسلام** بنگرید کتاب پس از دو هزار سال دیکنسون (Dickinson). در فرهنگ کاهنان، «الهام» فرایندی عرفانی است. در تصوّف اسلامی، این فرایند عرفانی به گونه‌ای علمی فهم شده است.
	الف. **مذهب** آیا عقیده به یک خدایا خدایان است با گونه‌ای از پرستش؟ در غارها؟ ۱) آیا سراسر موضوعی اخروی است (رهبانی گری) لا رُهبانیّة فی الاسلام [حدیث پیامبر (ص)] دراسلام جهانگریزی (رهبانیّت) نیست. لاتَنْسَ نَصیبَکَ مِنَ الدّنیا ← بهره‌ی خود را از این جهان فراموش مکن (قصص / ۷۷) (آیین میترا)، (تاریکی)، (مسجد) ۳) آیا ترس از اشیای نادیدنی و نامحسوس است؟ لاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ ولاٰ یَحْزَنُونَ ← نه بیمی خواهند داشت و نه اندوهگین می‌شوند (بقره / ۲۷۴) ۳) آیا دوستی با ماورای تخیّل یک احساس است؟ تا اندازه‌ای، آری. ولی موضوع‌های ماورای احساس بایستی از راه روح علمی به بررسی گرفته شود.

ابن خلدون. اندیشه‌ی پایان و آخرت.

۴) آیا اسلام گونه‌ای آموزش پنهانی است که می‌باست شفاهی انتقال یابد (رمز و راز؟) همگی مذهب‌های آغازین بدان اعتقاد داشتند (اشپنگلر، ج ۲، ص ۲۴۶). اسلام: نه! قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ← رهیافت از گمراهی، آشکار است (بقره / ۲۵۶)

۵)مذهب (ریشه‌ی واژه)

واژه‌ی مذهب در **قرآن** نیامده است. واژگان به کار رفته در **قرآن** عبارت است از ملّت، مِنهاج، دین.

معنای ملّت و دین چیست؟

۶) مارتینو، ج ۱

ب. اسلام... اعتراضی بر ضدّ همه‌ی مذهب‌ها به معنای قدیم واژه.

۱) نسخ پیامبری [معنای سنّتِ آمدن یک پیامبر]

ب. اسلام و امپراتوری

تأثیر امپراتوری عرب‌ها بر اسلام. عرب‌ها، رُم و ایران را نابود کردند و شیوه‌ی جهان‌خواری دیگری برپاساختند. دلایل ساخت امپراتوری چنین است:

۱. تعصّب‌های مذاهب. حرارت نشان دادن برای اصلاح نوع بشر.

۲. گرسنگی.

علّت‌ها هر چه باشد، معلوم چندان خوشایند نبود. این امپراتوری افرادی را به جرگه‌ی اسلام آورد که به فرهنگ‌های زهد منشانه‌ی پیشین بستگی داشتند، کسانی که اشپنگلر (Spengler) آنان را کاهن می‌خواند. نتیجه، تبدیل اسلام به اعتقاد پیش از اسلام بود، با همه‌ی دوگانگی‌های فلسفی اعتقاداتشان: روح، نفس، قرآن، حدیث، قدیم و مانند آن، اسلام راستین بخت کمی داشت

پ. دشواری‌های پژوهشگر جدید اسلام

وی بایستی مناب ع فراوانی ببیند و **قرآن** را

لاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ و لَا يَحْزَنُوَ ← نه بیمی خواهند داشت و نه اندوهگین می‌شوند (بقره / ۷۴)

۳) آیا دوستی با ماورای تخیّل یک احساس است؟ تا اندازه‌ای، آری. ولی موضوع‌های ماورای احساس بایستی از راه روح علمی به بررسی گرفته شود.

ابن خلدون. اندیشه‌ی پایان و آخرت.

۴) آیا اسلام گونه‌ای آموزش پنهانی است که می‌بایست شفاهی انتقال یابد (رمز و راز؟) همگی مذهب‌های آغازین بدان اعتقاد داشتند (اشپنگلر، ج ۲، ص ۲۴۶). اسلام: نه! قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ← رهبانیّت از گمراهی، آشکار است (بقره / ۲۵۶)

۵) مذهب (ریشه‌ی واژه)

واژه‌ی مذهب در **قرآن** نیامده است. واژگان به کار رفته در **قرآن** عبارت است از ملّت، منهاج، دین.

معنای ملّت و دین چیست؟

۶) مارتینو، ج ۱.

ب. اسلام... اعتراضی بر ضدّ همه‌ی مذهب‌ها به

بخواند. من چنین کردەام و می‌کوشم تا آنچه را به راستی ایمان دارم اسلام راستین است به شما ارائه دهم.

ت. اسلام چیست؟

اسلام دین است. ریشه‌شناسی واژه‌ی دین آن گونه که در **قرآن** به کار رفته است: فرمان برداری از قانون (قرآن: مائده / ۱۸)

[ولِلّه ملکُ السّموات و الأرْضِ و ما بیْنَهما ← و فرمان روایی آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آنهاست بای خداست].

ویژگی‌های ادیان آسمانی، آغازین. واژه‌ی مذهب در **قرآن** نیامده است.

۱) الهام در مذهب آغازین... فرایندی عرفانی است. اسلام مرزهای درک علمی آن را پایه‌گذاری کرده است. **قرآن**. ابن خلدون، تصوّف.

۲) نجات (رهایی و رستگاری)

۳) سراسر اخرویّت (گیتی گریزی و بیابن جهانی). نیست لارهبانیّة فِی الاسلام ← رهبانی گری در اسلام غارها، مزارها. مقایسه کنید با مسحیّت و اسلام، مسیح: پیر وقدّسم وَاللّهُ یُخرِجُکمْ مِن الظُّلُماتِ إلی النّورِ ← و خداوند شما را به شوی تابناکی از تاریکی‌ها بیرون می‌برد (بقره / ۲۵۷).

۴) ترس از نادیدنی و نامحسوس

لاخوْفٌ عَلَیْهِمْ ولاَ یَحْزَنُونَ ← نه بیمی خواهند داشت و نه اندوهگین می‌شوند (بقره/ ۲۷۴)

۵) آموزش پنهانی (رمز و راز). مقایسه کنید با کتاب اشپنگر، ج ۲، ص ۲۴۶. همچنین کتاب مارتینو (Martineau). ج ۱، را بخوانید.

۶۵) عقیده به غیر واقعی بودن جهان و زمان

۷) تقدیر و سرنوشت

ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً ← [پروردگارا!] این را پوچ و معنای قدیم واژه.

۱) نسخ پیامبری [معنای سنّت آمدن یک پیامبر] و مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ ← و فراپیش آنان تا روزی که به پا می‌خیزند جدایی است (مؤمنون / ۱۰۰)

اسلام و زمان.

هَلْ أتیٰ عَلَی الإنسانِ حینٌ مِن الدّهر... ← آیا بر انسان پاره‌ای از روزگار آمده است؟

۲) اندیشه‌ی رستگاری(نجات) در اسلام. آیا اسلام یک مذهب رستگاری است؟ واژه‌ی نجات (رستگاری) تنها یک بار در **قرآن** به کار رفته است. رستگاری چیست؟

۳) آموزش پنهانی وجود ندارد.

۴) اعتقاد به خدا (غیب).

برابر گرداندن نوع بشر. برابر اقتصادی. اِخْتِلافُ اَلْسِنَتِکُمْ وَ اَلْوانِکُمْ ← و گونه‌گونی زبان‌ها و رنگ‌های شما (روم / ۲۲)

و جَعَلْناکُمْ شُعُوباً ← و شما را تیره‌ها و شاخه‌ها قرار دادیم (حجرات / ۱۳)

برابری اقتصادی

قُلِ الْعَفْوَ ← [و از تو می‌پرسند چه چیزی را ببخشند؟] بگو: افزون بر نیاز [سالانه] را (بقره / ۲۱۹)

پ. دین و دولت؟

آیا جامعه‌ی (امّت) اسلامی یک شخصیّت حقوقی است؟ آیا دولت اسلامی یک شخصیّت حقوقی است؟

پیوند دین و دولت. دولت چیست؟

مانند ازدواج، یک قرارداد است.

امیر، شیخ الاسلام و مانند آن است.

سلطنت موروثی. تاریخ اسلام.

روحانیّت. کربلا؟ تأثیر آن.

بیهوده نیافریده‌ای ـ(آل عمران / ۱۹۱). هَلْ أتیٰ عَلَی الإنْسانِ حینٌ من الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شیئاً مذْکوراً ← آیا بر آدمی پاره‌ای از روزگار گذشت که چیزی سزیده‌ی یاد کرد نبود؟ (انسان را)

۸) حکومت روحانیان

اسلام به هنگام ظهور، اعتراضی بود. بر ضدّ مذاهبی که پیش از اسلام وجود داشت. این جهان واقعی است. زمان واقعی است. پیامبر دیگری در کار نخواهد بود (پیامبران موعود) پا را فراتر از محدودیّت نمی‌توان گذاشت. هیچ میانجی [میان خدا و بشر] نیست. قسمت و سرنوشت (تقدیر گرایی) نیست. آیا اسلام حکومت روحانیان است؟

ث. ولی اسلام بیش از یک دین است

آرامش درونی و برونی (مقایسه کنید با آیه‌ی ۱۸)

۱) اسلام برابری نژادهای بشری است()آرامش برونی)

۲) اسلام برابر اقتصادی است (آرامش و ایمنی درونی)؛

ت. اسلام و زنان

ث. اسلام و سرمایه داری

۱) در فرهنگ کاهنان، الهام فرایندی عرفانی است که در آن، روح به بدن شخصی که آن را به زبان می‌آورد وارد می‌شود. در اسلام «وحی» یا از فراسوی پرده‌ای است یا فرستاده‌ای می‌فرستد (أوْمِنْ وَرآیء حِجابٍ اَوْ یُرْسِلُ رَسُولاً) (شوری / ۵۱). دارایی

جهانی زندگی است که بشر با آن با سرچشمه‌های نهایی و فرجامین زندگی پیوند برقرار می‌سازد و به سه روش خود را نشان می‌دهد و تجلّی می‌کند. وحی، به عنوان منبع دانش، الغا شده است. در اسلام، تفکّر اثر [حدیث، خبر] به اندیشه و رفتار گسترش می‌یابد. و آن، عظمت این جهان را درک می‌کند و مفاهیم کهن مانند جامعه، رفتار، ناچیز و خُرد می‌نماید.

اللّٰهُ نورُ السّمواتِ وَالْأرْضِ ← و خدا تابناکی آسمان‌ها و زمین‌است (نور / ۳۵)

تابناکی و روشنایی است که جهان را از غارها و تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌کشاند.

وَاللّٰهُ یُخْرِجُکُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إلیَ النُّورِ ← و خدا شما را از تاریکی‌ها به روشنایی می‌برد (بقره/ ۲۵۷).

۲) واژه‌ی نجات (رستگاری).

رستگاری ورهایی چیست؟ آزادی از چه چیزی؟... [آزادی به معنای] رهایی از محدودیّت‌ها و بندهای فردی نیست.

وَقَدْ جِئتُمُوْنا فُرٰدیٰ ← و به راستی تک و تنها پیش ما آمدید (انعام / ۹۴)

همچنین به معنای رهایی از رنج و تنش آگاهی نیست؛ به معنای آسودگی از تنهایی من (خودم) در جهان است. مفهوم خدا.. همراه (رفیق) وَاللّٰهُ مَعَکُمْ ← و خدا با شماست (محمد / ۳۵)و به سوی همراه برین (إلی رفیق الأعلیٰ) [سخن پیامبر (ص «من به ملکوت اعلی می‌پیوندم»]

الف. خواب آزاد می‌گرداند

لاٰ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولاٰ نَوْمٌ ← خدا را چرت و خواب فرا نمی‌گیرد (بقره / ۲۵۵) قُمِ الّیلَ إلاّ قَلیلاً ← شب را جز اندکی بپای خیز (مزّمّل / ۲)

ب. شراب، قدرت آگاهی را آزاد می‌کند. و سپس در هم می‌شکند.

إجْتَنِبُوهُ ← از آن بپرهیزید (مائده / ۹۰)

ج. رقص نیز قدرت آدمی را آزاد می‌کند

	وَ إذا مَرّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً ← و چون بر یاوه بگذرند، بزرگوارانه می‌گذرند (فرقان / ۷۲) همه‌ی این روش‌های گریز از مکان و زمان، مطلوب نیست. انسان باید از راه نیرو و توان بر زمان و مکان چیره آید. إلاّ بِسُلْطانٍ ← جز با نیرو [به آسمان‌ها و زمین راه نخواهید یافت] (رحمان / ۳۴). یعنی در عمل، کارآیی با درک و دانستن است. وَ يَتَفَكَّرونَ فى خَلْقِ السَّمواتِ... ← و در آفرینش آسمان‌ها و زمین‌ها می‌اندیشند (آل عمران / ۱۹۱) ترس از واقعیّت ملموس، یعنی زمان و مکان، هنگامی از میان می‌رود که همه چیز را همچون روابط عِلّی بشناسیم. ولاٰ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولا هُمْ يَحْزَنُونَ که اینجا جز ما و تو نیست. الخ دانش دنیا به عنوان طبیعت... واقعیّت... ترس با جاذبه‌ها از میان نمی‌رود تنها با فرمول از میان بر می‌خیزد. ح. دانش دنیا به عنوان یک جنبش ـ تاریخ صوفی گری. ۳) ایمان (ایمان... ایمنی) جنبش‌های دینی در اسلام: ابن تیمیّه عبدالوهّاب باب ← پیشگویی‌ها احمدیّه و مانند آن ← کم و بیش کاهنی سیّد احمد [خان] خردگرایی جنبش نوین. آمدن منجی و نجات دهنده [مهدویّت]. مسیح و مانند او. ۱) رجعت در کار نیست وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إلى يَوْمِ يُبعَثُونَ ۳) احادیث... بخاری
ج. این سخنرانی بسته می‌شود. دو ملاحظه‌ی پایانی ۱) پیام اسلام: ۲) اسلام دشمنی حتّا رقیب مسیحیّت نیست.	

اسلام در ساخت تمدّن نقش دارد.	
ج) این سخنرانی پایان می‌یابد. دو ملاحظه‌ی پایانی: ۱) پیام اسلام : ۲) اسلام دشمن یا حتّا رقیب مسحیّت نیست. اسلام در ساخت تمدّن نقش دارد.	

نتیجه

این یادداشت‌ها هر چه باشد، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که شالوده‌ی سخنرانی‌هایی بوده است که اقبال در نظر داشت آنها را به نگارش درآورد. او خود به روشنی میان سخنرانی‌ها و کتابی که طرح آن را ریخته بود، جدایی می‌نهد. او به فرماندار بوپال نگاشت که برای کتابی که در مطالعات بیشتر در انگلستان خواهد نگاشت، موادّی گردآورده است زیرا در آنجا سخنرانی‌هایی ایراد خواهد کرد.

از زوایه‌ی دیگری نیز این بحث را باید پی گرفت و آن زمان مورد نظر است. در حالی که این کتاب از ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۷ طرح می‌شد. مسأله‌ی سخنرانی‌های رودز (Rhodes Lectures) از ۱۹۲۳ مطرح شد و سرانجام در ۱۹۳۵ به پایان آمد. یادداشت‌ها برای کتاب تا سپتامبر / اکتبر ۱۹۳۷ در اختیار اقبال قرار داشت که همان هنگام آنها را به دکتر سیّد لطیف نشان داد. چنین منطقی می‌نماید که هنگامی که علّامه اقبال از موضوع سخنرانی‌های شفیع سپرد، که دست نگاشت علّامه، نام و عنوانی به همراه نداشت. «دیباچه‌ای بر مطالعه‌ی اسلام» را به ظاهر خود کاتب افزوده است تا بازتابی از گرایش ظاهری خلاصه‌ها باشد. این کار بسی دیرتر از ۱۹۳۵ ـ به احتمال برای آقای [احمد بشیر]دار فراهم می‌آمد، انجام گرفته است. سال ۱۹۳۷ را آقای سیّد عبدالواحد به روشنی یاد کرده است. ولی در برابر سالی است که خود میان صاحب [شفیع] قرار می‌گیرد (یعنی ۱۹۳۳) و دکتر جاوید اقبال آن را تصحیح کرده است (یعنی، ۱۹۳۵ به عنوان سال نگارش). به هر حال، آنچه آوردیم نشان می‌دهد که یادداشت‌های بالا تنها

برای سخنرانی آماده شده بوده است و نه نگارش کتاب.[1]

۱. دکتر سیّد عبدالواحد پاکستانی در کتاب اندیشه‌ها و نگرش‌های اقبال (*Thoughts and Reflection of Iqbal*)، ص ۲۳۴ می‌نویسد که اقبال در سال ۱۹۳۷ کاغذهایی به میان محمد شفیع داد که دارای یادداشت هایی بود که شالوده‌ی کتاب درآمد بر مطالعه‌ی اسلام را می‌سازد. چون بینایی اقبال بسیار ضعیف شده بود علّامه در نظر داشت آن کتاب را به میان محمد، شفیع بنویساند. ولی این کار انجام نگرفت چون تندرستی اقبال اجازه‌ی این کار را به او نداد. سرانجام، اقبال در ۲۲ آوریل ۱۹۳۸ جهان را بدرود گفت و این یادداشت‌ها در دست میان محمد شفیع ماند. چون دست نگاشت اقبال رو به فرسایش می‌رفت، محمد شفیع در ۱۹۴۷ که در زندان مرکزی مولتان خدمت می‌کرد، از روی آنها نوشت. اصل یادداشت‌ها اکنون در موزه‌ی ملّی کراچی نگاه داری می‌شود. دکتر عبدالواحد می‌نویسد که با اجازه‌ی سرپرست موزه، تصویری از آن یادداشت‌ها را به دست آورد و در کتابش بازنویسی کرد، ولی در چند جا واژگانی چند، سخت خوانده می‌شد. چوهدی غلام احمد پرویز، سر دبیر نشریّه‌ی طلوع اسلام در شماره‌ی ۲۲ اکتبر ۱۹۵۸، ترجمه‌ی [اردوی] این یادداشت‌ها را به چاپ رساند. این ترجمه با یادداشت‌ها اختلاف فراوانی داشت. به سختی می‌توان گفت که آیا یادداشت‌های افزوده که بخشی از ترجمه‌ی اردو را تشکیل می‌دهد از اقبال است یا نه.

احمد بشیردار پاکستانی نیز در کتاب نامه‌ها و نگاشته‌های اقبال (*Letters and Writings of Iqbal*) می‌نویسد: «در ۱۹۳۳ که افتخار منشی بودن علّامه اقبال را داشتم، وی چند برگ کاغذ به من داد که خلاصه‌ای بود از آنچه در فکرش می‌گذشت و می‌خواست آنها را در کتابش زیر عنوان دیباچه‌ای بر مطالعه‌ی اسلام با اشاره‌ای ویژه به حقوق اسلام بگنجاند. به علّت ضعف چشم، نظرات خود را درباره‌ی روش اداره و حکومت اسلام و نیز حقوق [اسلام] بر من خواند. اقبال امید داشت این کتاب به زبان انگلیسی بسیار استوار و دوران ساز از کار درآید (کاری که از سوی فرماندار بوپال به او واگذار شده بود). ولی در ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ میلادی، ستاره‌ی پر فروغ زندگی اقبال خاموش شد. از آن پس، من این یادداشت‌ها را همچون گنجینه‌ای ملّی نگاه داشته‌ام و تنها محمدعلی جناح ـ قائد اعظم ـ را از وجود آن آگاه ساختم. قائد اعظم در ۲۴ مارس ۱۹۴۳ به من نوشت:

> با توجه به خلاصه‌ی کتابی که اقبال بر آن بود تا درباره‌ی بازسازی حقوق اسلامی بنویسد، دوست دارم شخصِ شایسته‌ای صالح دنباله‌ی کار او را بگیرد زیرا، این موضوع به حقوق اسلام مربوط است و تنها یک حقوق‌دان می‌تواند از عهده‌ی آن برآید.

این یادداشت‌ها نخست در طلوع اسلام به چاپ رسید و سپس در کتاب اندیشه‌ها و نگرش‌های اقبال نشر یافت. در هر دو جا، متن یادداشت‌ها کامل نبود و نقص‌هایی داشت. کامل‌ترین متن یادداشت‌ها همان است که در جدول ریخته شده‌ی دکتر مقبول الهی آمده است. مترجم.

رسالت شاعر از دیدگاه اقبال*

محمدحسین ساکت

از روزگاران پیشین تا به امروز، هر اندیشه‌مند و هنرمندی را در تعریف شعر سخنی است ویژه که گاهی از مفهوم راستین شعر گریخته است و گاه با آن همساز و همداستان شده است.

نویسندگان گذشته‌ی انگلیسی، زیر تأثیر اندیشه و گفته‌ی ارسطو شاعر را «سازنده» می‌دانند و می‌گویند: شاعر، نوآور است و خیال آفرین و شعر را بر این شناخت دسته‌بندی کرده‌اند. اینان معیار شعر را به آهنگ (وزن) و نوآوری (ابتکار) پیوند داده‌اند.

جان میلتون (J.Milton) ـ شاعر بلند آوازدی انگلیسی ـ ویژگی شعر را بیشتر به محتوای آن برمی گرداند و می‌گوید: «شعر باید ساده، آگاه، حسّاس و گیرا باشد». از سرایندگان و نویسندگان تازه گوته (Goethe) و لاندرو (Landroh) شعر را هنر می‌دانند و برتری و ویژگی آن را به قالب آن، یعنی به نیروی تعبیر و بیان هنری‌اش می‌شناسند.[1]

ویلیام وردزورث (W.Wordsworth) ـ شاعر طبیعت‌گرای انگلیسی ـ می‌گوید: «هر

---

* سخنرانی در ششمین کنگره‌ی تحقیقات ایرانی، تبریز، دانشگاه آذرابادگان، ۱۳۵۶، چاپ شده در مجموعه‌ی سخنرانی‌های ششمین کنگره‌ی تحقیقات ایرانی، دانشگاه تبریز، جلد سوم، بهمن ۵۷، صص ۱ ـ ۳۳.

۱. احمد الشایب. اصول النقد الادبی، چاپ هفتم، مصر، ۱۹۶۴، ص ۲۶۶.

شعری خوب و ارزنده، از احساسی نیرومند و والا رنگ گرفته است، این رنگ‌پذیری از هیجان‌های زمان آرامی و سکونِ روانی شاعر سرچشمه می‌گیرد. این شعر و هیجان، در درون شاعر، پرورش می‌یابد و واکنش‌هایی در تار و پود هستی او برمی‌انگیزد و آن آرامی و سکون اندک اندک رنگ می‌بازد و هیجان و شور به تدریج چهره می‌بندد و در اندیشه جایگزین می‌گردد و حالت پیروزمندانه‌ی سرایشِ شعر، کم کم، آغاز می‌شود»[1].

امرسون (Emerson) شعر را «گفتگوی همیشگی و جاوید، برای بیان روح و روان اشیاء» می‌داند.

متّیو آرنولد (Matew Atnold) شعر را «نقد زندگی» می‌خواند و بلاک (Blok) درباره‌ی شعر می‌گوید:

«شعر را جز به جادو نمی‌توان تعریف کرد»، ولی سخن او را بدین گونه بیان می‌داریم که شعر را جز به جادو نمی‌توان همانند ساخت. گرینینگ لمبرن (G.Lamborn) می‌گوید:

«نمی‌توان، از شعر، تعریفی باریک به دست داد مگر این که زندگی و عشق را بشناسیم؛ زیرا شعر بیانگر آنهاست. هنر تقلید است و شعر، هنری است برترو والا زیرا نه تنها مانند موسیقی: آوا، همچون مجسمه سازی: شکل و به سانِ نقاشی: رنگ می‌بخشد؛ بلکه همه را یک پارچگی می‌دهد»[2] از دیدگاه من، سخن لمبرن که می‌گفت «هنر تقلید

---

1. *English Literature*, Scott. Forceman and Co. 1957, P. 351.

۲. راسکن (Ruskin) می‌گوید: شعر، گفتگوی انگیزه‌های بزرگ و برتر است به وسیله‌ی خیال. شللی در دفاع از شعر، آن را بیان خیال می‌داند.

ستدمن (Stadman) از شعر تعریفی دارد که مانندوردزورث قالب و محتوا را دربر می‌گیرد: «شعر زبان آهنگین خیال است که از معنا و مفهومی نو، ذوق، اندیشه، عاطفه و راز درونی انسانی سخن می‌گوید» (احمد الشایب، **اصول النقد الادبی**، چاپ هفتم، مصر، ۱۹۶۴)، صص ۸۷ ـ ۸۸.

نظم، دومین چهره از سخن است و عروضیان آن را سخن آهنگین و با قافیه می‌دانند و در دید ایشان با شعر مرادف است؛ ولی پژوهشگران (ادیبان) شعر را بدین گونه شناسانده‌اند که: سخنی است رسا و فصیح، آهنگین، با قافیه و بیشتر بیان کننده‌ی گونه‌گون خیال‌های نو و تازه است. برخی از تازیان، واژه‌ی شعر را بر هر

←

است» تهی و نادرست می‌نماید چرا که هنر «سازنده» است. عنوان «جادو» که بلاک به شعر می‌داد ما را به یاد زندگانی پریان و خیال بافی‌ها و خرافات زندگی اروپا در سده‌های میانه می‌اندازد. شناخت امرسون نیز از زندگی مادّی، فاصله می‌گیرد.

شللی (Shelley) در **دفاع از شعر** می‌نویسد: «شعر، گزارش بهترین و شادمان‌ترین لحظه‌هاست از شادترین و بهترین اندیشه».[1]

اگر غم را هم در شمار این شادی بدانیم تا اندازه‌ای تعریف شللی روشن‌تر می‌شود. شعر، در واقع، فریاد برونی و درونی انسان‌ها و بازتاب شادی‌ها، غم‌ها، ستم‌ها، دادگری‌ها، خوبی‌ها، بدی‌ها، زشتی‌ها، زیبایی‌ها، شکست‌ها، پیروزی‌ها، پیکارها و به سخنی گسترده، چکیده‌ی فرهنگ (Culture) یک اجتماع است.[2]

ولی به واژگونه‌ی فرهنگ که محدود و در بند سرزمین و آداب و آیین ویژه‌ای است، شعر مرزی نمی‌شناسد. نه تنها شعر که هنر و ادبیّات چنین است. این همبستگی را تنها می‌توان در شعر ـ که دردها و نیازهای همگانی و مشترک انسان‌ها را بازگو می‌کند نشان گرفت و بس، شعر به راستی رسالتی دارد مانند رسالت پیامبران. هیچ ادیب و شاعری مفهوم زندگی را درک نخواهد کرد، مگر همراه مردم اجتماع خود، که فراهم شده‌ی انسان کلّی‌اند، باشد بدین‌گونه ادبیّات او، از یک سو، تصوّری اجتماعی و از دیگر سو، تصوّری انسانی خواهد بود.[3]

ما امروز در عصر پیکار و مبارزه زندگی می‌کنیم و شاعر باید با مردم اجتماع خود، در این پیکار شرکت جوید. اندیشه‌ها، پایه‌ها و انگیزه‌های زندگی شاعر باید از این

←

سخنی که خیال‌انگیز باشد ـ گر چه دارای وزن و قافیه هم نباشد ـ پیاده می‌کنند. این دید با آنچه پیشینیان و معاصران اروپایی. درباره‌ی شعر گفته‌اند هماهنگ است و همچنین با سخن و گفته‌ی دانشمندان «منطق» (شیخ احمد اسکندری و شیخ مصطفی عنانی بک، **الوسیط فی الادب العربی و تاریخه**، دارالمعارف. مصر. ۱۹۱۶ زیرنویس ص ۵۳).

۱. شوقی ضیف، «الشعر»، مجله‌ی **الرسالة**، شماره‌ی ۱۴۳، سال چهارم، مصر ۱۹۳۶.

2. E.A.G. Lamborn, *The Rudiments of Criticism*, Oxford, 1921. pp. 10 - 70.

3. I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, London, 1967. p. 17.

پیکار تاب بردارد؛ چراکه اگر از آن جدا و رها بماند و تنها برای خویشتن زندگی کند، از مسؤولیّتی که در برابر اجتماع و مردم خود دارد ـ اجتماعی که در آن زیست می‌کند و زندگی‌اش از آن رنگ می‌گیرد ـ تهی می‌گردد

سرشت شاعر جستجو گراست و آفریننده و به گفته‌ی تاسو(Tasso)ی ایتالیایی هیچ‌نو آوری جز خدا و شاعر وجود ندارد. اما جستجوگر چیست؟ جستجوگر شادی‌ها و دردهای زندگی و شناخت راه‌هایی که انسان را به «زیبایی» رهنمون می‌سازد. ولی چه می‌آفریند؟ «زیبایی» و «شوق».[1]

اقبال شاعر را آفریننده‌ی آرزو و همپای پیامبر می‌داند:

فطرت شاعر، سراسر، جستجوست — خالق و پروردگار آرزوست

شعر را مقصود اگر آدمگری است — شاعری هم وارث پیغمبری است

از دیدگاه اقبال، شعر، به راستی زندگی را به تپش و جنبش‌وا می‌دارد. از راز شعر هیچ ندانستم جز نکته‌ای و آن این که آیین ملّت‌ها و مردمان را به درازا بیان می‌دارد.[2]

از دریچه‌ی چشم اقبال، وظیفه و کار حقیقی شاعر این است که انسان را برای مبارزه با سختی‌های زندگی آماده سازد و چنان روح شهامت را در او بدمد، تا بر همه‌ی دشواری‌ها چیره آید. به باور او، هدف راستین هر هنری «غنی» و «زیبا» ساختن زندگی است. هنری که بدین راه افتد، به شاهراه بزرگ‌ترین آرمان و رسالت خود قرار گفته است.[3]

هنگامی که سخن از وظیفه و «کار» ادبیّات (شعر) به میان می‌آید، در برابر فصلی مهم و گیرا، در کتاب‌های نقد ادبی زیر عنوان‌های «پیوند هنر و ادبیّات با اخلاق»، «ادبیّات متعّهد»، مکتب هنر برای اجتماع» و... قرار می‌گیریم.

برخی ادعا کرده‌اند که بر روی هم ادبیات خوب و ارزنده را نمی‌توان بر پایه‌ی

---

۱. شوقی ضیف، **فی النقد الادبی**، ص ۱۹۲ ـ ۱۹۱، چاپ دوم، مصر (دارالمعارف)

۲. دکتر عبدالوهاب عزّام «الفنون الجمیلة فی مذهب الشاعر اقبال»، مجله‌ی **الکتاب** شماره‌ی ۶، سال هفتم، مصر، ژوئن ۱۹۵۲.

3. Sayyed 'Abdoul Vahid, *Iqbal: His Art and Thought*, p. 104, London, 1958.

احساسات پسندیده بنیاد نهاد، بلکه هنر ـ به باور اینان کاروان سرای شیطان است. «اسکولاستیک»ها یامدرسیّون می‌گفتند: شعر، آدمی را به بت‌پرستی و ناپرهیزگاری اخلاقی راهبر است.[1]

لابرویر (Labruyere) می‌گوید: وقتی، اثری روح شما را اوج می‌دهد و احساسات عالی و شریفی را در شما برمی‌انگیزد به دنبال قاعده و قانون دیگری برای تشخیص آن، مروید. همین احساسات باطنی ملاک تشخیص می‌تواند بود...»[2]

میلتون می‌گفت: «شاعر بزمی، شاید باده گساری کند و سخاوتمندانه به زندگی پردازد؛ ولی شاعر رزمی ـ که از خدایان و نزول آنان می‌سراید ـ باید از جام چوبین آب بنوشد، از این‌رو، شعر، باده‌ی اهریمن نیست؛ بلکه شراب یزدان است»[3].

اگر بخواهیم وظیفه‌ی ادبیات را به کوتاهی بازگو کنیم می‌گوییم: در چهار چوب یک چیز قرار می‌گیرد و آن «پاکی» است. پاکی انسان، هدف و آرمان دیگری است که کوشش‌های ادیبان، بدان پایان می‌یابد[4] گفتیم که: شعر چکیده‌ی فرهنگ یک اجتماع به شمار می‌آید. فرهنگ تجلی و نمود ادبیات، هنر، دانش، آیین، اخلاق، دین و هنر، عرف و عادت جامعه است در تاریخ گذشته که همچون رودی به «اکنون» و «آینده» پیوند می‌گیرد. چگونه می‌توان هنرمند و شاعر را زبان مردم خواند؛ ولی او را از فرهنگ آن اجتماع جدا و رها دانست؟ اینجاست که اخلاق را به نام یکی از پایه‌های فرهنگ پذیرفته‌ایم و شعر که چکیده‌ی فرهنگ است از این رهگذر می‌گذرد.

گویه (Goya) باورمند است که: «روح اخلاقی در هنرمند، باید مانند نبوغ او با هم و در یک هنگام، از ژرفای سرشت وی سرچشمه گیرد... و هنر غیر اخلاقی، در هر حال پست‌ترین و فرومایه‌ترین مرتبه و مقام است؛ حتا از دیدگاهِ صرفِ هنری کار هنر

---

۱. لطفعلی صورتگر، **سخن سنجی**، ص ۹۸، تهران، اسفند ۱۳۱۹.

۲. احمد احمدی، **رابطه‌ی هنر و اخلاق**، مجله‌ی **هیرمند** (فصلنامه)، ص ۳۰۳ ـ ۳۰۲ مشهد، تابستان ۱۳۴۳.

3. *American Literary Essays*, Edited by; Lewis Leary (R.W. "Emerson: The Poet") p. 109. NewYork, 1960.

۴. احمد الشایب، **اصول النقد الادبی**، ص ۷۶.

چیست؟ آیا در اجتماع، به نام اندرز دهنده و راهنما، در یک راه بایستند؟! آنچه همگان را پذیره آمده است این است که: وظیفه‌ی هنرمند، پند و اندرز نیست؟ چرا که هنر، آفرینش اثری است زنده و جاندار که بر روان و اندیشه تأثیر گذارد. این تأثیر چگونه است؟. مسأله همین جاست. هرگاه به خواندن اثری هنری بپردازیم ـ شعر، داستان یا نقاشی ـ و دریابیم که پس از آن، احساس بلند و برتر و یا اندیشه‌ی والا و شکوهمند ما را به جنبش درمی‌آورد، در برابر هنری بزرگ قرار گرفته‌ایم... ولی هنگامی که احساس‌های مبتذل و کوتاه اندیشی برانگیزد، به چه می‌ارزد؟؛ چرا که در پیشگاه هنری فرومایه و میان تهی ایستاده‌ایم. پرسش دیگر اینکه سرچشمه‌ی این تأثیر، در کار هنر، چیست «سبک» است یا «فکر»؟ «قالب» است یا «محتوا»؟. اثر کامل هنری آن است که احساس کاملی را ـ در جایگاه خود ـ در مایه وجود آورد. کمتر این «ایـجاد» دست می‌دهد، مگر از راه بلندی در اندیشه و سبک. چرا؟ برای این که سستی و کژی قالب ونااستوای سبک، در روان، احساس بدی، تنگی و زشتی به وجود می‌آورد که با احساس زیبایی، هماهنگی، بافت و ترکیب وارونه است.

شوپنهاور می‌گوید: برای نیّت، در اثر هنری، نمی‌توان ارزشی سنجید. به سخن دیگر: آنچه ارزشمند است قصد و آهنگ هنرمند است شاید دسته‌ای برآنند که ادیب، شاعر، نمایشنامه نویس و یا نویسنده باید در توصیف زندگی در همه‌ی انگیزه‌ها و آثار آن ـ آزاد باشد این سخن درست است؛ ولی به شرطی که در روان ما عواطفی بلند و والا برانگیزد، نه این که روی پاکی و اخلاق خط بکشد یا آنها را کم رنگ و نابود سازد. اخلاق و ادبیات، هر دوی آن، خواهان راستی‌اند، هر دو ناگزیرند به خوبی و زیبایی زندگی، توان و نیرو بخشند و زشتی و پلیدی آن را از میان بردارند.[۱]

مسأله‌ی دیگری رخ می‌نماید و آن اینکه آیا شاعر و هنرمند باید، خود، پرهیزگار و باورمند به اصول اخلاقی باشد یا نه؟. آیا باید به آنچه می‌گوید ـ در زمینه‌های اخلاقی ـ پایبند باشد یا خیر؟. «مین تر و نو»ی ایتالیایی پاسخ می‌دهد که: «اگر شاعر را باید

---

۱. توفیق الحکیم، **فن الادب**، ص ۷۶، جمایر، مکتبه الاداب.

آموزگار و مرّبی مردم، در پرهیزگاری و عفاف شمرد، پس ناچار شخص وی را متّصف به وصف عفّت و پاکدامنی خواست تا آنچه می‌گوید با آنچه می‌کند یکسان باشد».[۱]

وقتی می‌گوییم. شعر، زندگی می‌سازد و زندگی، هیچ‌گاه از ارزش‌های اخلاقی رها نیست، در واقع پیوند هنر و ادبیات را با اخلاق پذیرا گشته‌ایم.

شللی شاعر انگلیسی، می‌گوید: شعر در مزاج آدمی، نفوذ و تأثیر اخلاقی دارد، اما خوی و منشِ مخصوصی را به شنوندگان توصیه نمی‌کند»[۲]

جورج الیوت (G.Eliot) این اخلاق را «همدردی» و «همفکری» می‌خواند، آنجا که می‌گوید:

«... اگر (داستان) همدردی انسان‌ها را گسترش ندهد، هیچ کاری اخلاقی انجام نداده است. او، همچنین درباره‌ی نیاز به حقیقت احساس،... حرمت... عشق و انسان دوستی... سخن گفته است»[۳]

تی . اس. الیوت (T.S.Eliot)[۴] ـ شاعر و منتقد توانای انگلیسی ـ در یک سخنرانی به نام «دین و ادبیات» که در ۱۹۳۶ منتشر گردید، چنین گفت :

«شکوه و بزرگی ادبیات را نمی‌توان تنها با سنجه‌ها و میزان‌های ادبی مشخّص کرد.

---

۱. صورتگر. **سخن سنجی**، ص ۱۱۲.   ۲. **همان**.

3. *The Critical Moment* (*Essays on the Nature of Literature*) *Richard Hogart*: Why I Value Literature, P. 38. London, 1963.

۴. تا ماس استیرنس الیوت (۱۸۸۸۴) شاعر، نمایشنامه‌نویس و منتقد نامی انگلیس در «سنت لویس‌مو» متولّد شد و پس از مدرسه‌ی خصوصی آمادگی، لیسانس خود را در هاروارد به سال ۱۹۱۰ گرفت و از آنجا در فلسفه و آواشناسی دانش آموخته گردید. در «سوربن» و «آکسفورد» تحصیل می‌کرد که به سال ۱۹۱۵، در انگلستان، اقامت همیشگی گزید. همان‌گونه که شعر الیوت همبستگی او را به کلاسیک‌ها، شاعران ماورای طبیعی انگلیس و سمبولیست‌های فرانسه نشان داده است، معیارهای انتقادی او بر پایه‌ی آثار بزرگ گذشته استوار بود. در کتاب‌هایی مانند **جنگل مقدس** (۱۹۲۰)، الیوت، به ارزیابی دوباره‌ی شعر انگلیس و به ویژه فراوان به اعتبار دن (Donn) و دیگر نویسندگان سده‌ی هفدهم یاری کرد. **تصوّر جامعه‌ی مسیحی** (۱۹۳۹) و **یادداشت‌هایی در برابر تعریف فرهنگ** (۱۹۴۸) مسائلی را جدا از دیدگاه مسیحی بررسی کرد. تقریباً از ۱۹۴۵، الیوت در دانشگاه‌های بریتانیا و به سخنرانی پرداخته است کارهای او در ۱۹۴۸ «نشان لیاقت» و «جایزه‌ی نوبل» ادبیات را نصیب وی کرد.

Enciyclopedia International, Vol. 3.

گر چه باید به یاد داشته باشیم که اگر بخواهیم بدانیم اثری ادبی است یا نه، تنها می‌تواند به وسیله‌ی معیارهای ادبی تعیین گردد؛ ولی شکوه و بزرگی ادبیات را نمی‌توان فقط با سنجش‌های ادبی ترسیم کرد».

همو، در سخنرانی دیگری که زیر عنوان: «جانسون، سخن سنج و شاعر» (۱۹۴۴) ایراد کرده است بیان می‌دارد که: «در روزگار ما تأثیر روانشناسی و جامعه‌شناسی بر نقد ادبی، به اندازه‌ای زیاد شایان توجه است. از یک سوی، این تأثیرات قواعد اجتماعی حدود نقد را گسترش داده است و اثبات کرده است، از دیگر سوی به کوچک انگاشتن اهمّیت ادبیات و همبستگی‌های ادبیات با زندگی گرایش پیدا کرده است ؛ ولی از پایگاهی دیگر، این گسترش و سر شاری برای ارزش‌های صرفاً ادبی، یک فقر به شمار می‌آمده است. کم اهمّیت شمردن نوشته و اثر خوب، به خاطر خودش، هنگامی که ادبیات، از دیدگاه دیگر نگرش‌ها، مورد بررسی و داوری قرار گرفته است کاملاً به چشم می‌آید». آنچه از این دو سخنرانی آوردیم شاید، یک نکته را نرساند؛ ولی به نظر می‌رسد گویای همان اشارتی باشد که «ارزش‌های صرفاً ادبی» و «معیارهای ادبی» وجود دارند. در یک مورد گفته می‌شود که این معیارها برای تعیین این‌که اثری بزرگ خوانده شود یا نه بسنده نیستند. مورد دیگر این‌که آنها را می‌توان از گونه گون معیارهای عملی، به دست منتقدانی که در ادبیات دلبستگی روانی یا اجتماعی به کار می‌برند، مشخّص کرد در این دو نقل قول، به گونه‌ای مسلّم و مثبت، بازگو نشده است که این معیارها کدام‌اند. به نظر می‌رسد که الیوت فرض کرده است ما «کاملاً آنها را می‌دانیم و تنها به یاد آوری نیازمندیم»[1]. الیوت شاید بازگو کننده‌ی پیوند اخلاق با ادبیات و هنر است که در قالب عبارت‌های «ارزش‌های صرفاً ادبی» و «معیارهای ادبی» بیان می‌دارد. شللی بر این نکته پافشاری می‌ورزید و چنین می‌گفت که:

پایه‌های اخلاق به دست شاعران ریخته شده است نه اندرزگران و واعظان[2].

---

1. *The Critical Moment* (W.R.Robson, "Are Purely Literary Values Enough?) P. 48.

2. I.A. Richards, *The Principles of Literary Crticism*. P. 27.

هنگامی که بستگی ادبیّات و اخلاق را می‌پذیریم ناگزیر از پذیرش میان دین و ادبیات خواهیم بود. مذهب، شعر است. هر دو راهنمای زندگی‌اند. شعر مذهب است؛ ولی می‌تواند نکته‌های اعلام و بیان اندرز و هدایت را رها کند. شعر، دین است؛ ولی به اثر عملی و اشاره‌ی ماورای طبیعی و بیان پرستش و اصل و جزم کاری ندارد[1]

کتاب مقدس (The Bible) نمونه‌ی برجسته‌ی ادبی مسیحی و **قرآن کریم** شاهکار ادبیّات تازی است. کیش یونانی، نمایشنامه را به وجود آورد و دین اسلام، تصوّف را.[2]

ارسطو ریشه‌ی غمنامه (تراژدی) و شادی نامه (کمدی) را از آیین‌های مذهبی می‌داند. آئلیوس دوناتوس (Aelius Donatus)، دستوردان رمی در سده‌ی چهارم میلادی که رساله‌ها و تفسیرهای دستوری او در مدارس سده‌های میانه بسیار به کار می‌رفت، پیوند «غمنامه» و «شادی نامه» را، با دین روشن‌تر بیان کرده است. او باورمند بود که ریشه‌های این دو از آیین‌ها و مراسم مذهبی باستانیان، که قربانیانی برای بالا رفتن و افزونی یافتن فراورده‌های خود تهیه می‌کردند، گرفته شده است. گواه‌های فراوانی هستند که این دید را تأیید می‌کنند. اگر کسی به اندازه‌ی کافی به گذشته برگردد به این نکته پی می‌برد که هنر و دین جدا شدنی نیستند؛ همان‌گونه که در فرهنگ عبری می‌بینیم. تراژدی هم در این چهره، از دیگر چشم‌انداز تعبیرهای هنری بیرون نیست.[3]

---

1. *American Literary Essays* (G.Santayana, "The Elements and Function of Poetry) P. 195.

۲. احمد الشایب، **اصول النقد الادبی**، ص ۸۸.

3. G.Brerton. *Principles of Tragedy* (ch. 3, p. 48, London. 1968).

بیشتر ادعا شده است که پیوندی طبیعی میان «غمنامه» و «دین» وجود دارد. حتا این‌که غمنامه بیانی است از چشم‌انداز و دور نمای دین. در نخستین و ساده‌ترین مفهوم قابل تعریف، این دید به وسیله‌ی نظریّه‌ی اصل و سرچشمه‌ی نمایشنامه (درام) تایید شده است. ارسطو درباره‌ی غمنامه اظهار داشته است که: به وسیله‌ی رهبران سرودهای دسته جمعی که به افتخار «دیونیوس» (الهه‌ی یونان، که جشنی مذهبی در مراسم معیّن برایش می‌گرفتند) اجرا می‌گردید گرفته شده است. «شادی نامه» (کمدی) به وسیله‌ی رهبران نمایش‌های دسته‌جمعی و گروهی که هنوز به عنوان کارهای متداول در بسیاری از شهرهای ما به جا مانده است، آغاز گردیده است. نظریّه‌ی خرد و کم اهمّیت مبتنی بر بدبینی در مسیحیت، یعنی نظریّه‌ی مسیح درباره‌ی وضع و حالت انسانی، به ناچار، مفهومی غم‌انگیز (تراژیک) در بر دارد. همین نکته، درباره‌ی هر مذهبی که ناتوانی انسان و دشواری درک و فرمانبرداری او را از یک قانون مسلّم الهی، فرض می‌کند هست. اگر غمنامه، در این

←

دین و هنر هر دو، از یک‌جا نور می‌گیرند و آن: مفاهیم بلندی است که دل انسان را از آسودگی، پاکی و ایمان سرشار می‌سازد. سرچشمه‌ی زیبایی در هنر همان آگـاهی و احساس «والایی» است که به هنگام پیوند به اثری هنری روان آدمی را دربر می‌گیرد؛ از این‌رو هنر باید مانند دین بر پایه‌ی ارزشهای اخلاقی استوار باشد. برخی می‌گویند که: هنر و ادبیات از هر گونه «باید» پاک و آزاد است و هرگونه تعهدی که بخواهیم بـدان پیوند زنیم نمی‌گیرد. به واژگونه‌ی باور این گروه، تاریخ نشان مـی‌دهد کـه تـعهد در ادبیات و هنر، پیشینه دارد. چه بسا اصل، در ادبیات و هنر، این است که هر دو متعهد تولّد یافتند و آن‌گاه آزادی را شناختند. شاعر، در اجتماع پیشین و نخستین متعهد بود که از گروه و تبار خود دفاع کند و برتری‌ها وخوبی‌های آن را به پای دارد. هـیچ‌گاه اندیشه‌ی او از اندیشه‌ی قبیله‌ی خود جدا و رها نمی‌شد و در بیان و تعبیر، از افکـار فردی و احساس شخصی سخن می‌گفت تا آن هنگام که اجتماع دگرگونی یافت و به سوی پیچیدگی و آمیختگی گام برداشت. همین‌که جامعه دگرگون گردید و به پیشرفت و رشد رسید، تعهد اندیشه و مسؤولیّت ادبیات و هنر شکوفه زد و چهره بست. شاعر و ادیب ـ به نام انسان اجتماع خود ـ باید نیاز و احساس جامعه‌ی خویش را درک کند و از آنچه در زمان و اجتماعش رخ می‌دهد آگاه و متأثّر گردد. اثر ادبی جاوید دو روزنه دارد: دریچه‌ای که ویژه‌ی مردم زمان خویش است و روزنه‌ای که همگی مردم را ـ در



نوع از مذهب، ضمنی است آیا مذهب در غمنامه نهفته است؟ پاسخ جامع منفی است. زیرا زمینه‌های کاملاً گوناگونی مانند: سیاسی، اجتماعی باروانی یافت می‌شود و در واقع، قهرمان غمنامه، درکردار و شرایط خود از این زمینه‌ها گذر می‌کند.

(G. Bereton. *Principles of Tragedy*. pp. 48 - 45)

شبیه خوانی که هنوز در شهرهای کوچک و دیه‌های ایران رایج است نشان می‌دهد که اصولاً نمایشنامه‌ی از آن‌میان غمنامه، بخشی از مذهب بوده است. نگاهی به آیین‌ها و مراسم ادیان آسمان جامعه‌شناسان را به این باور کشانده است که ریشه‌ی همه‌ی هنرها را می‌توان در دین جستجو کرد و اصولاً مـذهب سـرچشمه و انگیزه‌ی هنر و سخن بوده است. تراژدی و کمدی یونانیان، سرانجام از مراسم مذهبی و نیمه مذهبی گسترش یافته است.

یک ریشه‌ی مذهبی ـ گر چه همیشه یک اصل و ریشه‌ی عبادی و پرستشی نیست ـ می‌تواند به هر نمایشنامه و در واقع به هرگونه ادبیات و هنر و افسانه‌هایی که درباره‌ی آن ترسیم شده است ویژگی یابد.

هر هنگام و زادگاهی ـ در برمی‌گیرد. در اینجا هنرمند مانند کسی است که با یک چشم به زادگاه خود ـ به عنوان محیط و روزگار خویش ـ و با دیگر چشم به زادگاهی بزرگتر ـ به نام انسانیّت ـ تا پایان روزگار می‌نگرد.[۱]

تولستوی (L. Tolstoy) باورمند است که ارزش مفاهیم هنری به وسیله‌ی وجدان‌های دینی آن زمان مورد داوری قرار می‌گیرد. از دیدگاه تولستوی، وجدان‌های مذهبی، درک برتر و والاتر مفهوم زندگی است، و این از دیدگاه او، یگانگی جهانی انسان‌ها با خدا و یک‌دیگر است.. تنها دو احساس است که همه‌ی انسان‌ها را یگانه می‌کند:

۱ ـ احساس‌هایی که از شناسایی پیوند انسان با خدا و برادری انسان‌ها برمی‌خیزد

۲ ـ و ساده‌ترین احساس‌های حیاتی و اساسی که بی‌استثنا، در دسترس همه‌ی انسان‌هاست مانند: احساس‌های لذت، فروتنی، شکفتگی و خندانی، آرامی و جز آن.

تنها این دو احساس است که موضوع و مایه‌ی هنر روزگار ما راکه با محتوا و مفاهیم خوب آن هماهنگ است، تشکیل می‌دهد. هر هنری که مستقیم به یگانگی انسان‌ها پافشاری نکند و یا ظهور آن، دربند دوران‌های اشرافی باشد محکوم است.

تولستوی چنین می‌اندیشید: «هر کس دست در دست من نمی‌گذارد مخالف من است».[۲]

این، همان است که به «جهان‌بینی» شاعر و هنرمند تعبیر می‌گردد. اقبال، مانند هر شاعری بزرگ و راستین، کوشید تا در شعر خود، پیوند میان اخلاق، مذهب و ادبیات را به خوبی نگاه دارد. او از شعر، برای خودنمایی و شاعر پیشگی بهره نگرفت. شعر بهانه‌ای است برای رسالت شاعر:

نغمه کجا و من کجا؟ ساز سخن بهانه‌ای   سوی قطار می‌کشم ناقه‌ی بی زمام را

از دیدگاه اقبال، هنر، مانند گفتگوی انسان برای درک و فهم حقایق زندگی است و

---

۱. توفیق الحکیم، فن الادب، صص ۳۲۸ ـ ۳۲۵.

2. I. A. Richards, *The Principles of Literary Criticism*, pp. 49 - 50.

شعری که در مردم احساس درستی و راستی بر نیا نگیزد به آرمانی که می‌خواسته است نرسیده است. ادبیات و هنر، «سخن» است و سخن، نزدیک‌ترین هنر به اندیشه که از دیگر قالب‌های هنر، به وسیله‌ی مفهوم و «محتوا» با «قالب» آن هماهنگی داده شده است. گواه، به ویژه در ادبیات، محتوای هنرمند است. جریان اندیشه‌ها و احساسات و عواطف، در قالب تصورات یا آنچه بدان وابسته است ـ که بر روی هم رفته پایه و ریشه‌ی مشخّص و معیّن آن اثر است ـ در می‌آید.[۱]

اقبال، قالب سخن را به بهترین صورتی که ممکن است، به کار گرفته است. او در قالب‌های گوناگون شعری، جز نمایشنامه (دراماتیک) کارکرد و در قالب مثنوی، اندیشه‌های فلسفی و روانی را مطرح ساخت. نخستین شعر فلسفی اقبال **اسرار خودی** است که در ۱۹۱۵ منتشر شد. اقبال، در این سروده ـ که به شیوه ی مثنوی است و در ادبیات پارسی مفاهیم فلسفی و عرفانی را در این قالب می‌ریزند ـ پایه‌های اساسی در دگرگونی شخصیّت و منش انسانی را بیان می‌دارد. **اسرار خودی** به دست شادروان پروفسور نیکلسون (R.A.Nicholson) به انگلیسی ترجمه شده است. گفتنی است که بسیاری از منتقدان غربی این شعر را به عنوان کلاسیک مورد نگرش و بررسی قرار داده‌اند.

در پیش گفتاری که نیکلسون براین ترجمه نوشت یادآور شد که «چگونگی هنری این شعر هنگامی نمودار می‌شود که در نظر آوریم زبان شعر، زبان شاعر نیست... بسیاری از عبارت‌های اصلی از نوع شعری است که، به آسانی، با یک‌بار خواندن از یاد نمی‌رود؛ چراکه شرحی است از «انسان کامل»، به عنوان یک الگو، برای کسانی که جهان چشم به راه آنان است.[۲] یکی دیگر از گفتگوهای دامنه‌دار، در نقد ادبی، مسأله‌ی همبستگی شعر با فلسفه است آیا شعر با فلسفه پیوند دارد؟. اگر چنین است، این

---

1. Anatoly Luna Cheraky, *On Literature and Art*, p. 74, Moscow, 1965.

2. Seyyed 'Abdol Vahid, *Iqbal: His Art and Thought*, p. 156.

و همچنین:

Iqbal as a Poet, p. 17. *The Islamic Review*, Juene 1969.

خویشاوندی تا چه پایه‌ای است؟. شعر و فلسفه هر دو، بر «حقیقت» تکیه دارند و از شناخت اشیاء ـ شناختی درست و ژرف ـ سخن می‌گویند و آن‌گاه با روش و سبک ویژه‌ی خود، آن را عرضه می‌کنند. اگر کوشش فیلسوف، آموزش اشیاء برای شناخت ماهیّت و سرشت آنهاست و آنچه میان این ماهیّت پیوند می‌گیرد، کشش شاعر نیز همین است؛ چرا که نتیجه‌ی آن: اندیشه‌ی درست و احساس پاک و راستین است. میان شاعر و فیلسوف فصل مشترکی هست و آن این‌که موضوع هر دو یکی است:

«خدا»، «انسان» و «طبیعت»، آنچه این دو را از هم جدا می‌کند راه است؛ راه «رسیدن» و راه «گفتن». فیلسوف «حقیقت» را پاک و عریان بیان می‌دارد و شاعر آن را در پوشش احساس می‌پوشاند. هر دو آن احساس، آگاهی و شناخت آدمی را مورد بررسی قرار می‌دهند.[1]

دسته‌ای از منتقدان پیوند میان شعر و فلسفه را نپذیرفته‌اند و گروهی دیگر، با پافشاری هر چه بیشتر، بستگی این دو را یادآور شده‌اند.

«افلاطون» از نخستین دسته است. او در **جمهوریت** خود، کارها را به دست فیلسوفان سپرد و شاعران را طرد کرد.

کالریج (Coleridge) ـ از گروه دوم ـ می‌گوید:

«انسان نمی‌تواند، بی‌آنکه فیلسوفی ژرف‌نگر گردد، شاعری بزرگ باشد؛ چرا که شعر نتیجه‌ی فرهنگی همگی انسان‌هاست» همین اندیشه‌مند و منتقد ادبی انگلیس می‌افزاید:

«راهی برای رسیدن به تفکر و اندیشه‌مندورزی ژرف و گسترده نیست، مگر به وسیله‌ی انسانی که آگاهی و احساسی ژرف دارد و این دو، از دیدگاه من، چهره‌هایی از الهام‌اند». و بدین گونه[2] باورمند است که انسان، هرگز فیلسوف نمی‌شود مگر شاعر باشد. می‌توان این گونه نمونه آورد که اندیشه‌های مجرّد فیلسوف مانند پیکره و بدنی

---

۱. احمد الشایب، **ابحاث و مقالات** (ابوالعلاء المعری شاعرام فیلسوف؟) ص ۱۵۸؛ مکتبة النهضیة، مصر.

۲. همان کتاب و همان صفحه.

است که از جان تهی است و به شاعر نیازمند است تا در آن زندگی و روان بدمد. یکی از ناقدان گفته است: «فلسفه سایه‌ای است از شعر و شعر پیکری است از فلسفه»[۱]

به گفته‌ی سن ژون پرس هنگامی که حتا فیلسوفان، آستانه‌ی ما بعد طبیعت را خلوت گذارند، شاعر است که باید به این درگاه همّت بخشد و آن‌گاه این شعر است نه فلسفه که به گفته‌ی آن فیلسوف کهن، [افلاطون] ـ که به شعر بیش از هر چیز بی‌التفات بود ـ خود را به راستی فرزند حیرت می‌سازد. اما شعر بیش از آنچه آیین شناسایی باشد آیین زندگی کامل است؛ زیرا شاعر بخش جدایی‌ناپذیر بشر است؛ حتا ادیان، زاده‌ی نیازهای شعری یعنی نیازهای معنوی بشرند.[۲]

راسکین (Ruskin) ـ نویسنده و سخن سنج نامی ـ می‌گوید:

هنری بزرگ‌تر و شکوهمندتر است که به بیننده، به هر وسیله‌ای که شده است بیشترین قالب از بزرگ‌ترین اندیشه‌ها را انتقال می‌دهد»[۳].

پس ما با شاعری که در قالب شعر، فلسفه، عرضه می‌دارد نزاعی نداریم تنها خواهانِ آنیم که این فلسفه باید به وسیله‌ی «تخیّل» و «احساس» انتقال یابد. به سخن دیگر به شکل چیزی از زیبایی درآید و در بیانی شاعرانه به کار رود. بدین گونه هنگامی که کار شاعر را می‌خوانیم، با اشتیاق، همیشه با روشنی مراقب جدایی و شکاف میان تعبیر «حقیقت» فلسفی او و «هنر بیان شعری» صِرف آن خواهیم بود. این شرایط که چهره بست ما به شاعر، به عنوان معلّم و دانشمند اخلاق، خوش آمد می‌گوییم؛ زیرا می‌دانیم که در دست‌های او حقیقت زندگی و راهنمایی نهفته است و توانایی و ارزشِ بلند پایه‌ای به دست خواهد آورد»[۴].

در پایان این گفتگو ـ همبستگی فلسفه و شعر ـ سخن متّیو آرنولد را می‌آوریم:

«شکوه و بزرگی یک شاعر، بستگی به توان و زیبایی ارایه‌ی اندیشه‌های او به این

---

۱. حسن لطفی منفلوطی، «الشعر و الفلسفه»، مجله‌ی **الکتاب**، شماره‌ی ۶، سال پنجم، ژوئن ۱۹۵۰، مصر.

۲. مصطفی رحیمی (گردآوری و ترجمه)، **هنرمند و زمان او** (رسالت شاعر)، ص ۲۱۱، انتشارات نیل، تهران ۱۳۴۸.

3. *Iqbal: His Art and Thought*, p. 154.

4. W.H. Hudson, *An Introduetion to the Study of Literature*, p. 155, London, 1949.

پرسش دارد که: چگونه زندگی کنیم؟. آنچه شیوه‌ی گفتار شاعر را سنگینی و بزرگی می‌بخشد و هنر او را فریبندگی و گیرایی می‌دهد بر داشت فکری و اندیشه‌مندی است»[۱].

* * *

اقبال، اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی را در قالب ساده‌ترین بافت‌های شعری ریخته است. اقبال گاه «خیّام وار» می‌رقصد و بر جهان می‌خندد:

بیا با هم درآویزیم و رقصیم　　ز گیتی دل براندازیم و رقصیم
یکی اندر حریم کوچه‌ی دوست　　ز چشمان اشکِ خون ریزیم و رقصیم

مانند خیّام، اقبال هم، از خود می‌پرسد که: کیستم و جهان چیست و چرا می‌میرم؟ و در بند تقدیر چرایم؟ آن‌گاه که بارود سخن می‌گوید:

من کیستم؟ تو کیستی؟ عالم کجاست　　در میان «ما» و «تو» دوری چراست؟
من چرا در بند تقدیرم؟ بگوی!　　تو نمیری، من چرا میرم؟ بگوی

اما در قالب خیّام امیدزاست و به واژگونه‌ی او به آزادی اراده باورمند:

زشت و نکو، زاده‌ی وهمِ خداوند توست　　لذّت کردار گیر، گام بنه، جوی کام

یا:

گفت یزدان که: چنین است و چنین خواهد ماند　　گفت آدم که: چنین هست و چنان خواهد بود!

و به شیوه‌ای روشن‌تر آنجا که می‌گوید:

به پای خود مزن زنجیر تقدیر　　ته این گنبد گردان، رهی هست
اگر باور نداری خیز و دریاب　　که چون پا واکنی جولانگهی هست

اندیشه‌هایی بلند در قالب کوتاه‌ترین ابیات ـ همان چیزی که شعر فلسفی را از دیگر نمونه‌های شعری جدا می‌کند ـ در سروده‌های اقبال کم نیست برای نمونه:

1. *Iqbal: His Art and Thought*, p. 108.

به شبنم، غنچه‌ی نورسته می‌گفت: **نگاه ما چمن زادان رسا نیست**
در آن پهنا که صد خورشید دارد **تمیز پست و بالا هست یا نیست؟**

در سروده‌های پیام مشرق، جای پای تأثیر بابا طاهر، به خوبی دیده می‌شود:

به کویش ره سپاری ای دل، ای دل! **مرا تنها گذاری ای دل، ای دل!**
دما دم آرزوها آفرینی **مگر کاری نداری ای دل، ای دل؟!**

و یا می‌خوانیم:

به برگ لاله، رنگ‌آمیزی عشق **به جان ما، بلا انگیزی عشق**
اگر این خاکدان را وا شکافی **درونش بنگری خونریزی عشق**

از دیدگاه اقبال، همه یکسان‌اند و انسانیّت مرزی نمی‌شناسد:

نه افغانی و نی ترک و تتاریم **چمن زادیم و از یک شاخساریم**
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است **که ما پرورده‌ی یک نو بهاریم**

اینک، اقبال، به آستان حافظ پناه می‌برد، بلند همّتی و آزادگی و وارستگی را از او می‌آموزد:

مرید همّت آن رهروم که پا نگذاشت
به جاده‌ای که، در او، کوه و دشت و صحرا نیست

و آنجا که می‌خوانیم:

گفتند: جهان ما آیا به تو می‌سازد؟ **گفتم که: «نمی‌سازد» گفتند که: «بر هم زن»**

و یا:

دو عالم را توان دیدن به مینایی که من دارم **کجا چشمی که بیند آن تماشایی که من دارم؟**

و دیگر بار که:

درون لاله گذر چون صبا توانی کرد **به یک نفس، گره غنچه وا توانی کرد...**
اگر ز میکده‌ی من پیاله‌ای گیری **ز مشت خاک، جهانی به پا توانی کرد**

اقبال هم جهان فلکی را بر هم می‌زند ـ و چون حافظ ـ طرحی نو درمی‌آمیزد

گر نسازد با مزاج او جهان　　　می‌شود جنگ آزما با آسمان

گردش ایّام را برهم زند　　　چرخ نیلی فام را برهم زند

می‌کند از قوّت خود آشکار　　　روزگار نو که باشد سازگار

یکی از ویژه‌گی‌های شعر عارفانه ـ به مفهوم راستین و گسترده‌ی کلمه ـ بیان اندیشه‌ها و برداشت‌های روانی است. اقبال، گه‌گاه، مانند پیر شوریده‌ی شیراز زوایای روح انسان را در قالب واژه‌های کوتاه و شیرین و اصطلاحات جان‌بخش عرفانی بازگو می‌کند:

قطره‌ای؟ خود را به پای خود مریز!　　　در تلاطم کوش و با قلزم ستیز!

و یا:

باده از ما مست شد، نی ما ازو　　　قالب از ما هست شد، نی ما ازو

در ادبیّات فارسی، هیچ شاعر و گوینده‌ای همچون حکیم بلخ ـ مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی ـ بر اقبال تأثیر نگذاشته است. با همه‌ی اینها اگر مولانا می‌گوید:

اگر زمانه با تو نسازد تو بازمانه بساز

اقبال بر آن است که:

اگر زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز!

غزل زیرین اقبال را می‌خوانیم بافت، واژه، قالب، محتوا، آهنگ و به ویژه تعبیرهای عارفانه و رندانه‌ی این شعر، از تار و پود اندیشه‌های شوریده و سر مست بلخ ـ مولانا ـ بافته و گرفته شده است:

از دیر مغان آیم، بی‌گردش صهبا مست

در منزل «لا» بودم، از باده‌ی «الّا» مست

دانم که نگاه او ظرف همه کس بیند

کرده است مرا ساقی، از عشوه و ایمامست

وقت است کـه بگشـایم میخانه‌ی «رومـی» بـاز

پـیران حـرم دیـدم، در صـحن کـلیسا مست

ایـن کـار حکـیمی نـیست، دامـان کـلیمی گـیر

صد بنده‌ی سـاحل مست، یک بـنده‌ی دریـامست

دل را بـه چـمن بـردم، از بـاد چـمن افسـرد

مـیرد بـه خـیابان‌ها، ایـن لاله‌ی صـحرا مست

از حـرف دلاویـزش اسـرار حـرم پـیداست

دی کـافرکی دیـدم در وادی بـطحا مست

سیناست که فاران است؟ یارب چه مقام است این؟

هـر ذرّه‌ی خـاک مـن چشـمی است تـماشا مست

اقبال همچون مولانا به کسانی که از شعرش خرده‌های ادبی می‌گیرند چنین پاسخ می‌دهد:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست — بت‌پرستی، بتگری مقصود نیست...

خرده بر مینا مگیر ای هـوشمند — دل بـه ذوق خـرده‌ی مـینا ببند!

چرا که از مولانا می‌آموزد:

چـو «رومـی» در حـرم دادم اذان: مـن — ازو آمـوختم اسـرار جـان: مـن

بـه دور فـتنه‌ی عـصر کـهن: او — بـه دور فـتنه‌ی عـصر روان: مـن

و نمی‌هراسد که:

نـغمه‌ام ز انـدازه‌ی تـارست بـیش — من نترسم از شکست عود خـویش

در شعر اقبال، گه‌گاه به مفاهیم بلندی به سبک هندی برمی‌خوریم. ابیات زیرین، صائب، شاعر اندیشه، و غالب دهلوی، شاعر نازک اندیش را به یاد می‌آورند:

گر به خود محکم شوی، سیل بلاانگیز چیست؟

مـثل گـوهر، در دل دریـا، نشسـتن مـی‌توان

***

نگاه، از مه و پروین بلندتر دارند که آشیان به گریبان کهکشان ننهند

***

محبّت چون تمام افتد رقابت از میان خیزد به طوف شعله‌ای، پروانه با پروانه می‌سازد

***

حدیث شوق ادا می‌توان به خلوت دوست به ناله‌یی که ز آرایش نفس پاک است

***

زمین به پشت خود الوند و بیستون دارد غبار ماست که بر دوش او گران بوده است

***

شاید کشش بیش از اندازه و بی‌کران اقبال به مولانا ـ این پیر خراباتی درویش ـ به او مجال سرایش به شیوه‌ی هندی را نداد. در شبه قاره‌ی هندوستان این سبک، کاملاً رواج داشته است و حتا بیشتر شاعران معاصر اقبال همچون گرامی و غالب بدین سبک می‌سرودند. هر چند قالب اندیشه‌ی اقبال از غالب تهی نبود؛ ولی به دنبال سبک او نرفت.

اقبال در هر قالبی که می‌سراید و دنبال هر شخصیّتی که می‌رود، هرگز رسالت هنری و شعری را فراموش نمی‌کند. او چه در قالب اندیشه‌های فلسفی و چه در جلودگاه عرفان ـ به معنای راستین خود ـ خواست‌های درونی، اجتماعی و انسانی را بازگو می‌کند. زندگی را سراسر جستجو و آرزو می‌داند و جنبش را مایه‌ی ماندن و شعر را برای آن می‌خواهد:

جان ما را لذّت اندر جستجوست شعر را سوز از مقام آرزوست

به دریا می‌غلتد و با موجش در می‌آویزد؛ چراکه زندگی جاودان در ستیز و مبارزه است:

به دریا غلت و باموجش در آویز! حیات جاودان اندر ستیز است

«جهان بینی» از سفارش‌های همیشگی اقبال در سروده‌ها و نوشته‌های اوست:

قدم بی باک‌تر نه در ره زیست به پهنای جهان، غیر از تو، کس نیست

آزادی و پیکار علیه انگیزه‌ها و دستهای استعمار در اندیشه‌ی اقبال، همیشه، می‌رقصید و این دو مایه‌ی وجود او را گرمی می‌بخشید. اقبال کسی را مسلمان می‌داند که در پیشگاه هیچ‌کس ـ جز خدا ـ سر تعظیم و کرنش فرود نمی‌آورد و همیشه در ستیز و پیکار است:

مسلمانی که داند رمز دین را — نساید پیش غیر «اللّٰه» جبین را
اگر گردون به کام او نگردد — به کام او بگرداند زمین را»

«گرونده»، از دیدگاه اقبال، کسی است که آفریننده و سازنده است:

هر که او را قوّتِ تخلیق نیست — پیش ما جز کافر و زندیق نیست

مبارزه با دشواری‌ها از ویژگی یک «گرونده»ی راستین است:

از بلا ترسی؟ حدیث مصطفاست — مرد را روز بلا روز صفاست

آفرینندگی، چکیده‌ی زندگی است:

در عمل پوشیده، مضمون حیات — لذّت تخلیق، قانون حیات
خیز و خلّاقِ جهانِ تازه شو! — شعله در بر کن!، خلیل آوازه شو!
با جهان نامساعد ساختن — هست در میدان، سپر انداختن

اقبال همیشه فرموده‌ی پیامبر(ص) را به یاد داشت که «خود را به اخلاق خداوند بیارایید» (تخلقّوا باخلاق اللّٰه).

دید و نگرش اقبال، درباره‌ی هنر و ادبیات، درخور ستایش است. اگر بگوییم فکر انقلابی و اجتماعی اسلام او را در گزینش این اندیشه انگیزه و رهنما بوده است گزاف نگفته‌ایم. او هنر را برای دین می‌خواهد، دین را برای زندگی و زندگی را برای پیکار، جوشش و کوشش؛ از نیرو نغمه‌ای می‌خواهد که «تندر» باشد و «جنون پرور».

نغمه باید تندرو مانند سیل — تا برد، از دل، غمان را خیل خیل
نغمه می‌باید جنون پرورده‌ای — آتشی در خون دل حل کرده‌ای
نغمه گر معنی ندارد مرده‌ای است — سوز او از آتش افسرده‌ای است

آن هنرمندی کـه بـر فـطرت فـزود | راز خـود را بـر نگـاه مـا گشـود
آفـرینند کـاینات دیگـری | قـلب را بـخشد حـیات دیگـری
می‌شناسی؟ در سرو را دست آن مقام | «کـاندرو بـی‌حرف مـی‌روید کـلام»

بردگی و بندگی، به ویژه، بردگی و اسارت فکری هنر و شعر را به نیستی می‌کشاند:

مـرگ‌ها انـدر فـنون بـندگی | مـن چـه گـویم از فسـون بـندگی؟
نـغمه‌ی او، خـالی از نـار حـیات | هـمچو سـیل، افتد بـه دیـوار حیات
چـون دل او، تـیره، سـیمای غـلام | پست چـون طـبعش، نـواهای غـلام
از دل افسـرده‌ی او سـوز رفت | ذوق فـردا، لذّت امـروز رفت
الحـذر! ایـن نـغمه‌ی مـوت است و بس | نـیستی در کسـوت صـوت است و بس!
تشـنه کـامی؟ ایـن حـرم بـی‌زمزم است | در بـم و زیـرش هـلاک آدم است

برای رهایی از این بردگی و استثمار فکری، اقبال، خاور زمین را به بی‌رنگی و یگانگی و انقلاب می‌خواند:

پس چه باید کـرد ای اقـوام شـرق؟ | بـاز روشـن مـی‌شود ایّام شـرق
در ضـمیرش انـقلاب آمـد پـدید | شب گـذشت و آفـتاب آمـد پـدید
ای اسـیر رنگ! پـاک از رنگ شـو! | مـؤمن خـود، کـافر افـرنگ شـو!
آبـروی خـاوران در دست تـوست | رشته‌ی سود و زیان در دست توست
رایت صـدق و صـفا را کـن بـلند | ایـن کـهن اقـوام را شـیرازه بـند
قـوّت هـر مـلّت از جـمعیّت است | اهـل حـق را زنـدگی از قـوّت است

اقبال درمان شرق را از دیگران نمی‌جوید و این خود، چیرگی اندیشه‌ی آزادمنشانه و روح انقلابی او را نشان می‌دهد:

«وایِ آن دریا که موجش کم تپید | گوهر خود را ز غوّاصـان خـرید

و یا:

فـارغ از انـدیشه‌ی اغـیار شـو! | قـوه‌ی خـوابیده‌ای، بـیدا شـو!

اقبال، در گفتگویی که با حکیم جلال‌الدین محمد بلخی ـ مولانا رومی ـ دارد، به روشنی، یادآور می‌شود که راه پیشرفت بشر بستگی دارد به گذر از نقطه‌های متضاد فرهنگ خاور و باختر ـ شرق، به «معنویّت» همبستگی یافته است و از جهان «مادّی» غفلت کرده است؛ در حالی که غرب به دنیای مادّی پیوسته است و معنویّت را از یاد برده است:

«شرق» حق را دید و «عالم» را ندید — غرب در «عالم» خزید، از «حق» رمید

در شناخت‌ها و برداشت‌هایی که از شعر و هنر و تعهد ادبیات و رسالت شاعر به دست دادیم یک‌بار دیگر در شعر زیرین اقبال بدانها برمی خوریم:

... بحر و موجب خویش را بر هم زند — پیش ما موجش گهر می‌افکند
زان فراوانی که اندر جان اوست — هر تهی را پر نمودن شان اوست
فطرت پاکش، عیار خوب و زشت — صنعتش آیینه‌دار خوب و زشت
عین ابراهیم و عین آذر است — دست او هم بت‌شکن، هم بتگر است...

تنها شاعر است که به گفته‌ی وارچی (Varci) به اطاعت و تسلیم، در برابر طبیعت، سر فرود نمی‌آورد و به مدد ذوق خویش طبیعت دیگر و جهانی دیگر می‌سازد[۱]، اقبال این گفته را در شعری چه زیبا بیان می‌دارد.

حسن، خلّاق بهار آرزوست — جلوه‌اش پروردگار آرزوست
سینه‌ی شاعر تجلّی زار حسن — خیزد از سینای او انوار حسن
از نگاهش خوب گردد خوب‌تر — فطرت از افسون او محبوب‌تر

و یا:

نوای شاعر جادو نگاری — ز نیش زندگی نوشینه سازد

به شاعر پیام می‌دهد که:

زمن، با شاعر رنگین بیان، گوی — چه سود از سوز اگر چون لاله سوزی؟!

۱. صورتگر، سخن سنجی، ص ۱۱۰.

نه خود را می‌گدازی زآتش خویش　　　نه شام دردمندی بر فروزی

اقبال باور دارد که «شعر طالب نفی و نبودن نیست. درس او درس خوش‌بینی است.. باید که شاعر شوق زیستن در این زمان حساس را، به روشنی، به همگان بگوید... برای شاعر همین بس که وجدان ناآرام عصر خویش باشد»[1]

«شاعران خدایان آزادی‌اند، کسانی‌اند که در جهان آزادند و آزادی می‌آفرینند»[2] همین برداشت بود که: «بی‌آن که ادّعای رسالت کرده باشد، امروزه میلیون‌ها نفر از مسلمین هند، بی‌آن‌که او را فرستاده‌ی خدا بدانند، نسبت به او احترام دارند که پیروان یک نبیّ مُلهم و پیغمبر صاحب کتاب نسبت به او دارند ومقدار زیادی از شور و شوق اهل هند، به آزادی، وسعی مسلمین هند در راه تشکیل یک دولت اسلامی در هند، برابر تعلیمات سیاسی محمد اقبال بود...»[3] هر گونه برداشتی از «تعهد ادبیات» به دست دهیم، «مبارزه» را دربر می‌گیرد. مبارزه علیه استعمار و استثمار فکری.

اقبال، تا اندازه‌ای در این پیکار پیروز گردید و از این‌رو می‌توان گفت به رسالت راستین شاعر جامه‌ی عمل پوشانید. هنگامی که می‌کوشید تا در انسان سازندگی بیافریند از این‌که مردمی و انسانیّت افسانه گردیده است رنج می‌برد، در واقع

---

۱. **هنرمند و زمان او**، ص ۲۱۵ ـ ۲۱۲.

2. *American Literary Essays* (Emerson: The Poet) p. 170.

«امرسون» در گفتار خود زیر عنوان «شاعر» می‌گوید:
«همه‌ی آنچه را ما تاریخ مقدّس می‌دانیم گواهی می‌دهند که تولد شاعر رویدادی مهم و اصلی در وقایع نگاری است. جهان سه فرزند دارد که در یک زمان تولد یافته‌اند ودر هر روش فکری، زیر نام‌های گوناگون، دوباره آشکار می‌شوند که می‌توان آنها را، علت، معلول و نتیجه یا به سخنی شاعرانه‌تر «ژوپیتر»، «پلوتون» و «نپتون» نامید. ما این سه را: «داننده»، «کننده» و «گوینده» خواهیم خواند. اینان به ترتیب برابر: عشق به «حقیقت»، «خوبی» و «زیبایی» قرار می‌گیرند. این هر سه برابرند. هر کدام توان و نیروی دیگری را داراست. شاعر همان «گوینده» و یاد کننده است و زیبایی را می‌شناساند. شاعر پادشاه است و در کانون قرار دارد. جهان نقّاشی یا پیرایش نشده است، بلکه در اصل، زیباست... بنابراین شاعر یک پادشاه توانای اجازه دهنده نیست، بلکه اصالتاً «فرمانرواست»». (**مقالات ادبی امریکایی**، امرسون، شاعر، ص ۱۷۰)
سنجشی میان برداشت اقبال و امرسون، از شاعر، نشان می‌دهد کدامین ژرف‌تر و واقعی‌تر است. آن‌که (اقبال) شاعر را پیامبر می‌داند و دیگری (امرسون) که سراینده را فرمانروا می‌خواند؟

۳. مجتبی مینوی، **اقبال لاهوری شاعر پارسیگوی پاکستان**، ص ۹، از انتشارات مجله‌ی **یغما**، تهران، ۱۳۲۷.

بزرگ‌ترین رسالت شاعر را بازگو می‌کند؟ چرا که شاعر مانند پیامبر، باید «انسان» بسازد و در این سازندگی با پیامبران که الهام می‌گرفتند و شاعر هم از زندگی و وجدان مردم روزگار خود الهام می‌گیرد همگام و همداستان است.

«مردمی» اندر جهان افسانه شد — آدمی از آدمی بیگانه شد
روح از تن رفت و هفت اندام ماند — «آدمیّت» گم شد و اقوام ماند

او به روشنی، نوشت:

هنگامی که انسان خود را بشناسد و به همه‌ی آمادگی‌ها و نیروهای درونی خویش پی ببرد «خدا» خواهد شد. ما همین اندیشه را در **اوپانیشادهای** هندی می‌یابیم که: «خود را بشناس».[1]

روح بلند پرواز اقبال، از آغاز، با طغیان خو پیدا کرده است. همین «طغیان» او را در سازندگی راهبر بوده است :

گفت یزدان که: چنین است و چنین خواهد ماند — گفت آدم که: چنین هست و چنان خواهد ماند

در گفتگویی که اقبال با خدا دارد می‌گوید:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم — سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کهسار و راغ آفریدی — خیابان وگلزار و باغ آفریدم
من آنم که از سنگ آیینه سازم — من آنم که از زهر نوشینه سازم

سازندگی و نوآوری از ویژگی‌های اندیشه‌مندی اقبال است:

فروغ آدم خاکی ز تازه کاری‌هاست — مه و ستاره کنند آنچه پیش از این کردند

تا آنجا که:

گر از دست تو کار نادر آید — گناهی هم اگر باشد ثواب است

چرا که اقبال باورمند است:

دمادم نقش‌های تازه ریزد — به یک صورت، قرار زندگی نیست
اگر امروزِ تو تصویر دوش است — به خاکِ تو، شرار زندگی نیست

---

1. B. C. Kandy. "Iqbal's Humanism", *Iqbal Review*, (April. 1963) P. 34.

دشواری‌های زندگی، از دیدگاه اقبال، شیرین است:

پرسیدم از بلند نگاهی «حیات چیست»؟ گفتا: مـی‌یی کـه تلخ‌تر او نکوترست:

اگر منوچهری را «شاعر طبیعت» و خاقانی را «شاعر صبح» و صائب را «شاعر اندیشه» می‌خوانند اقبال را هم می‌توان «شاعر جستجو و زندگی» نام داد:

زندگی رهروان در تک و تاز است و بس قافله‌ی موج را جاده و منزل کجاست؟

و یا:

چه پرسی از کجایم؟، چیستم من؟ بـه خود پیچیده‌ام تا زیستم من
در این دریا چو موج بی‌قرارم اگر بر خود نپیچم نیستم من

تپش و پیکار از سفارش‌های اقبال است:

دوام ما ز سوز ناتمام است چو ماهی جز تپش بر ما حرام است
مجو ساحل کـه در آغوش ساحل تپیدن یک دم و مرگ دوام است

چرا که:

بحرم و از من کم آشوبی خطاست آنکه در قعرم فرود آید کجاست؟
یک جهان بر ساحل من آرمید از کران، غیر از رم موجی ندید[1]

رایدر (R.W.Ryder) یادآور می‌شود که:

روانی و رسایی، نادر و کمیاب نیست. درک و برداشت فکری هم خیلی غیر معمول نمی‌نماید، ولی آمیختگی و ترکیب این دو، شاید از آغاز جهان بیش از دوازده مورد یافت نشده باشد. در شعر اقبال نه تنها آمیختگی روانی و سادگی را با برداشت فلسفی و فکری می‌یابیم، بلکه این ترکیب چنان به هماهنگی‌ای استادانه و زیبا پیوند می‌گیرد که مانند آن در ادبیات جهان کم است.[2]

---

۱. به دریا در، منافع بی‌شمارست   وگر خواهی سلامت، درکنار است

«سعدی»

2. *Iqbal: His Art and Thought*, p. 108.

←

اقبال نه تنها شاعری هنرمند و متعهد بود؛ که در پهنه‌ی سیاست و حقوق و اندیشه‌مندی‌های اجتماعی و فرهنگی دیدها و برداشت‌های بسیار ژرف و پیشرو بر جای گذاشت اصالت اندیشه‌های او با توجه به تأثیراتی که از دانشمندان باختری پذیرفته بود شگفت‌آور است.[۱]

تاماس آرنولد ـ خاورشناس نامی انگلیسی ـ باورمند است که سِر (Sir) محمد اقبال با توجه به فراگیری و مطالعه‌ی گسترده‌ای که داشت تنها بازتاب دهنده و مقلّد اندیشه‌های دیگران نیست بلکه خود، اندیشه‌مندی اصیل به شمار می‌آید».[۲]

کوشش اقبال مانند گوته به این حقیقت می‌پیوندد که او نه تنها یک معلّم و متفکر است، بلکه به ویژه یک پیامبر بشریّت است. منتقد بزرگ ادبی دکتر اچ ـ جی. سی. گریرسن (H.J.C. Grierson) رسالت شعر را چنین بیان می‌دارد: «گناه و رذایل اخلاقی، به عنوان سرچشمه‌های آنچه ما رنج می‌کشیم، پارسایی و توبه به نام مژده و تعهد کارهای بهتر، اینها خود به رسالت شعر پیوند می‌یابند. آن‌گاه دکتر گریرسن یادآور می‌شود که اگر شاعری آرزو می‌کرد یک شاعر با رسالت باشد میلتون بود. نقش رسالت اقبال، در شعرش موضوعی است که بارها و به گونه‌ای جامع و کامل به دست نویسندگانی بی‌شمار نگاشته آمده است. سخنان زیرین را از شاعر بزرگ ـ گرامی ـ می‌توان بازنویس کرد: از دیدگاه کسانی که به راز و کنه اشیاء آگاه‌اند، اقبال به یک دعوت و تبلیغ پیامبری پرداخت، با همه‌ی اینها نمی‌توان او را پیامبر شناخت. اقبال در سراسر اشعار خود، خواه به هنگام گفتگو از موضوع مهم «بهشت گمشده» و خواه از



شعرهای غنایی و بزمی اقبال، پندار، پرسی شللی، سعدی و رنسارد (Ronsard) را به یاد می‌آورد وسروده‌های رزمی او دانته و میلتون را ـ قصیده‌های او را می‌توان با تنی سن (Tenyson) در ادبیات انگلیسی و متنبّی در ادبیات تازی مقایسه کرد. توصیف او از طبیعت وردزورث را در اندیشه‌ی ما زنده می‌کند.
Iqbal: His Art and thought.

۱. برای سنجش و تأثیر اندیشه‌های اندیشه‌مندان غربی بر اقبال (ارسطو، نیچه، کانت وامرسون) نگاه کنید به کتاب پژوهشگرانه‌ی سید عبدالواحد به نام *Iqbal: His Art and Thought* فصل چهارم، ص ۸۲ به بعد. لندن، ۱۹۵۶.

2. Sir Thomas Arnold, *Islamic Faith*, p. 77, London.

موضوعات کم اهمیّت‌تر دیگر، می‌کوشید تا راه‌های خداوندی را برای مردم بنمایاند و به افراد و ملّت‌ها نشان دهد که تنها راه جاودانگی و رسیدن به آنچه شاینده‌ی «رسیدن» است گذشتن از راه پارسایی و پاکی است. اگر یک پیامبر شاعر وجود داشت اقبال بود.[۱]

---

1. *Iqbal: His Art aad Thought*, p. 215.

دیرگاهی است که ما اصطلاح «تعهّد ادبیّات» و «ادب موظّف» و... در مطبوعات ما باب شده است. این اصطلاح همراه پارسی شده‌ی آثار ژان پل سارتر فرانسوی و پس از آن برتولت برشت آلمانی به ایران راه یافت. برخی چنین می‌پندارند که این اصطلاح در بست، به نقد «سوسیالیستی» و «مارکسیستی» ویژگی دارد و مسؤولیت و تعهّد ادبی و هنری، جز در این دو قالب نمی‌گنجد، ولی چهره‌ای دیگر نیز رخ می‌نماید و آن اینکه شاعر یا هنرمند متعهد کسی است که نیازهای راستین توده‌ی اجتماع خود را بازگو کند. اگر برای نمونه در اجتماع گرایش به مسائل عاطفی بلندی گرفت و شاعر یا هنرمندی بازگو کننده‌ی آن بود نمی‌توان او را متعهد نام داد؟. یا اگر در جامعه فرومایگی‌های اخلاقی رو به افزایش نهاد و شاعر یا هنرمندی برای مبارزه با آن در سروده‌ها و کارهای هنری خود به دفاع از حریم مقدّس اخلاق پرداخت، شاعر یا هنرمندی متعهد نیست؟.

امرؤالقیس در روزگار اشرافی جاهلی که احساس‌های مبتذل جنسی و شهوت گرایی بر آن جامعه سایه افکنده بود، پیش از شکفتن اسلام، یک شاعر متعهد به شمار می‌آمد. اصولاً بخردانه نیست که خود را در چهارچوب تقلید صرف یک مکتب یا نهضت ادبی خاص قرار دهیم و آن را همانگونه که هست، بی‌کم و کاست، پذیره آییم. از اینها که بگذریم تعهد ادبی مفاهیمی گوناگون دارد.

از دیدگاه متیو آرنولد اخلاق به وسیله‌ی تخیّل لمس گردید

(Roll E. Wicks, *Man and Modern Society*. P.130. N. Y. London. Troneton. 1958)

به سخن دیگر، اخلاق، زمینه‌ی گسترده و مهم ادبیات است و یا تولستوی باور داشت: «هنر باید خشونت و تندی را، به افراد انتقال دهد، تنها هنر می‌تواند چنین کند».

(I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, P. 50, London. 1967).

پس می‌توان گفت که در هر روزگاری تعهد در ادبیات و هنر می‌تواند گونه‌ای جداگانه رخ نماید. ولی سخنی هست و آن اینکه تا نیازهای ضروری و اوّلیّه‌ی توده‌ی مردم برآورده نشده باشد سخن گفتن از مسائل عاطفی، به چهره‌ای همگانی، و توجه نکردن به دردها و گرسنگی مردم، خیانت به هنر و در واقع به مردم و اجتماع خواهد بود.

اقبال و پان اسلامیسم*

دکتر شوکت علی**

کمال فکری شاعری اقبال همگام با هنگامی بود که جنبش پان اسلامیک یا همبستگی اسلامی (Pan - Islamic) در اندیشه‌مندی دینی / سیاسی جهان اسلام گام استواری برداشته بود. اندیشه‌ی او از این تصوّرها جان گرفته بود و پس از هواداری نخستین از ملیّت گرایی یک مسلمان جهان ـ میهنی داغ شده بود.

برداشت اقبال از ملّت در اساس، پان اسلامیک بود و با دفاع بی‌آلایش او از بازگشت به قرآن، به عنوان گردایه‌ای از راهنمایی بشری، با تأکیدش بر پی‌گیری نیروزا و تعیین کننده‌ی رسالت زندگی به گونه‌ای بی‌کران، که در اندیشه‌ی سیّد جمال الدّین افغانی آغاز شده بود، به چکاد خود رسید.

اقبال در چکامه‌ها و سروده‌هایش ستایش خود را از افغانی بیان داشته است. اقبال در نامه‌ای به محمّد احسن به تاریخ هفدهم آوریل ۱۹۳۲ م / ۱۳۱۱ خ چنین نوشت:

در روزگار کنونی، از دیدگاه من، اگر کسی باید اصلاح‌گر خوانده شود آن

---

*. این گفتار با این ویژگی‌ها چاپ شده است:

Dr. Parvin Showkar Ali, "Iqbal and Pan- Islamism", in *Iqbal's Centenary Papers*, Vol.2, pp. 142 - 151.

**. دکتر شوکت علی، استادیار علوم سیاسی دانشکده‌ی دولتی لاهور (Government College).

کس جمال الدّین افغانی است. تاریخ نگاران مسلمان مصر، ایران، ترکیه و هند پیش از هر کس نام عبدالوهّاب نجدی و آن‌گاه جمال‌الدّین افغانی را یاد خواهند کرد. در حقیقت سیدجمال معمار اصلی نوزایی امروزین در جهان اسلام است. اگر ملّت مسلمان نام مُصلح به او نداده است یا خودش دعوی چنین نام و عنوانی نکرده است، هیچ‌گاه جایگاه او را در اندیشه‌ی کسانی که در این مسأله بینش شایسته‌ای دارند نمی‌کاهد.[1]

اقبال در پاسخ به پرسشی که پاندیت جواهر لعل نهرو از او کرده بود ارج گزاری و احترام بی‌اندازه‌ی خویش را از جمال الدین افغانی بیشتر بیان داشت :

مولانا جمال الدّین افغانی مردی بود با گونه‌گون ویژگی‌ها شیوه‌های مشیّت خدایی شگفت‌انگیز است. یکی از پیشتازترین مسلمانان روزگار ما، چه در اندیشه‌گری دینی و چه در کنش و کردار در افغانستان پا به جهان گذاشت. او به تقریب در همگی زبان‌های جهان اسلام استادی کامل بود، سرشار از کامیاب‌ترین روش بیان (گشاده زبانی). روح ناآرام او از یک کشور به کشوری دیگر مهاجرت می‌کرد و برخی از برجسته‌ترین کسان را در ایران، مصر و ترکیه زیر تأثیر قرار می‌داد. تنی چند از بزرگ‌ترین علمای دینی روزگار ما مانند مفتی محمد عبده و پاره‌ای از جوان‌ترها، که بعدها رهبران سیاسی شدند، مانند زغلول پاشای مصری از مریدان او بودند. او کم می‌نوشت و بسیار سخن می‌گفت. او هیچ‌گاه دعوی پیامبری یا تجدّدگری نکرد، با همه‌ی اینها هیچ کس دیگری درروزگار ما روح اسلام را ژرف‌تر از او به جوش و خروش نیاورده است.

او هنوز در جهان اسلام، کاری است و هیچ‌کس نمی‌داند کجا پایان خواهد گرفت.[2]

اقبال در شعر نیز به جمال الدّین افغانی، به چشم قهرمان اصلی قطب اسلام در جهان معاصر، احترام فراوانی می‌گزارد. اقبال در **جاویدنامه** به ارایه‌ی تصوّرهای جمال الدّین افغانی، جایگاه شایان نگرشی بخشیده است. اقبال به هنگام دیدار وتاه آسمانی

---

۱. شیخ عطاء الله. اقبال نامه، لاهور، ج ۲، ص ۲۳۱.

2. *Thoughts and Reflections of Iqbal*, edited with notes by Syed Abdul Vahid, Lahore, 1964, p.278.

(تخیّلی) به [مولانا جلال الدین] رومی همچون پیرو مرشد خویش، به روان‌های سیّد جمال الدّین افغانی و سعید حلیم پاشا معرّفی شده است. مولانا این سه نامبردار را با این سخن که مشرق زمین شخصیّت بزرگ‌تری از اینان نپرورانده است و این که بینش آنان بسیاری از دشواری‌ها و بغرنج‌ها را برای ما گشوده است، معرّفی می‌کند. سیّد جمال الدّین بزرگ چنان توان و تأثیر سختی دارد که حتّا سنگ‌ها و سفال‌ها می‌توانند با بیانات او جان بگیرند:

گفت مشرق زین دو کس بهتر نزاد — ناخنشان عقده‌های ما گشاد

سیّد السادات مولانا جمال — زنده از گفتار او سنگ و سفال[1]

تصویر اقبال از آینده‌ی اسلام جهان ـ میتهی اسلامی است او سخت باور داشت که انکار برادری جهانی اسلامی یعنی ردّ اصول بنیادین ایمان قرآنی. این است روح سرشار در سراسر تفکّر او. اقبال، زوال جامعه‌ی مسلمان را پنهان ماندن آن یگانگی و همبستگی‌ای می‌داند که در آغاز اسلام پیروزی پیاپی به همراه می‌آورد. او دریافت که اگر مسلمانان در شناخت این نکته (یگانگی و همبستگی) شکست بخورند آینده‌ای غم افزا و خُرد و در هم شکسته خواهند داشت. همه‌ی پژوهشگرانِ اقبال همداستانند که هسته‌ی پیام او به جهان اسلام معاصر بر شالوده‌ی جهان ـ میهنی اسلامی قرار دارد. سینها (Sinha) بر این باور است که فراملّیتی (internationalism) اسلامی یا یگانگی اسلامی (پان اسلامیسم) نکته‌ی بنیادین شعر اقبال است و آن را با تمام معنا جلوه‌گر می‌سازد. واژگان تند و تیزی که ملّی‌گرایی (nationalism) را می‌کوبد و پان‌اسلامیسم یا یگانگی اسلامی را می‌ستاید، برجسته‌ترین سیماهای شعر اقبال است.[2] پرفسور آربری (Arberry) در پیشگفتی بر ترجمه‌ی انگلیسی‌اش از **رموز بی‌خودی** می‌نویسد:

اقبال در **رموز بی‌خودی**، موضوع فراملّیتی و جهانی بودن اسلام را بیان می‌دارد. او در این مرحله از زندگانی‌اش هنوز با عزمی استوار درباره‌ی امکان [برپایی] خلافتی

---

۱. اقبال، جاویدنامه، ص ۶۵

2. S.Sinha, Iqbal: *The Poet and His Message*, Allahabad 1947. P.284.

تجدید نظر شده می‌اندیشید که حکومت یگانه‌ی خدایی سیصد میلیون از مسلمانان جهان را فراهم آورد.[1]

پرفسور براون (E.G.Browne) در بازبینی‌اش از ترجمه‌ی انگلیسی نیکلسون از **اسرار خودی** بر آن است که: «... این به هیچ رو یک فلسفه‌ی غربی نیست، بلکه یک فلسفه‌ی پان اسلامیسم است که طرح شده است تا دردهای سکون گرایی، خود فرونشانی و وحدت وجود را، که از نگاه سراینده، مکتب مردانه و پهلوانانه‌ی پیشین پیامبر اسلام را از مردانگی انداخته است، درمان بخشد».[2]

پان اسلامیسم تنها یکی از مرحله‌های اندیشه‌ی اقبال نبود. در واقع، او پس از مرحله‌ی تب ژرف ملیّت‌گرایی، یک باره سراسر شیفته و دلبسته‌ی روح اسلام شد. او با عزمی آهنین از جهان میهنی اسلامی دفاع می‌کرد. اقبال مانند جمال الدّین افغانی بر آن بود که اگر این شناخت در مسلمانان نشکفد هم از دید اجتماعی و هم سیاسی واپس خواهند ماند. نویسنده‌ای به هنگام بیان وابستگی اقبال به سیّد جمال الدّین افغانی و معنای پان اسلامیسم می‌نویسد:

> یکی از اندیشه‌مندان مسلمان معاصر که بیش از هرکسی وام‌دار سید جمال است و در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم شکفت و کوشید تا پیام و پایگاه علمی و نوزایی سیاسی را در جهان اسلام سقوط یافته جامه‌ی عمل بپوشاند [اقبال] بود.[3]

اقبال خود به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر از جنبش پان اسلامیسم به دفاع برخاست. اگر چه منتظران عنوان پان اسلامیست (Pan-Islamist) یا همه ـ اسلامی را به مفهومی زبون و سبک به وی می‌داند، ولی اقبال خود می‌دانست که جهان ـ میهنی اسلام در پیوند با خود این دین زنده و جان‌دار بود. او سخت باور داشت که اگر قرار باشد امّت‌های مسلمان در جهان رقابتی کنونی زنده بمانند بایستی در پی راه و روشی باشند که بتواند آنها را

---

1. A.J.Arberry, *The Mysteries of Selflessness,* London 1953, P.XII.

2. E.G.Browne, "Secrets of the Self", A.Review", *Journal of the Royal Asiatic Society*, London 1921, P.146.

۳. سید عبدالواحد معینی، مقالات اقبال، لاهور ۱۹۶۳، ص ۱۴۳.

همچون یک هستی یک پارچه و یگانه به یک دیگر پیوند دهد. اقبال در سخنرانی کوتاهی که به سال ۱۹۱۱ م / ۱۲۹۰ خ در همایش آموزش و پرورش اسلامی ایراد کرد چنین گفت:

برخی از خُرده گیران بی مهر به هنگام تعبیر وتفسیر شعرهایم به من برچسب هوادار و پشتیبان پان اسلامیک زده‌اند. من خود آشکارا ادّعا می‌کنم که یک پان اسلامیستام و برآنم که امّت ما آینده‌ی شکوهمندی دارد.[۱]

اقبال در یک سخنرانی که در گزارشی از سرشماری ۱۹۱۱ هند، جلد ۱۴، دوباره عرضه شد، همین نکته را در واژگان زیرین به باریکی چنین شرح داده است:

اسلام از همگی قید و بندهای مادّی بیزار و رهاست و ملیّت خود را بر پایه‌ی تصوّری سراسر مجرّد می‌گذارد، که در عمل هوادار تکاملِ شخصیّت‌ها تجّسم یافته است. اصل زیستِ آن به شخصیّت و نبوغ ویژه‌ای بستگی ندارد. اسلام، در سرشت خود، همیشگی و همه‌جایی است.[۲]

از دیدگاه بسیاری از صاحب نظران، کشش کاهش‌ناپذیر اقبال برای [برپایی] یک جامعه‌ی پان اسلامیک، تنها یک آرمان است. ولی. از دیدگاه خود اقبال، آرمان و واقعیّت دونیروی رودررو و ستیزنده نیستند که با سازش به پیکار برخیزند. آرمان گرایی به معنای ترمز کامل واقع‌گرایی نیست، بلکه در واقع کوشش پیوسته‌ی انسان است تا آرمان را با واقع به گونه‌ای شایسته و بایسته نزدیک‌تر کند.[۳] از نگاه اقبال، اسلام به نام یک دین، ساده‌ترین ادیان است زیرا از گروندگان و باورمندانش چشم‌داشتی جز باور به یکتایی خدا و پیامبری حضرت محمد(ص) ندارد. اعتقاد به این اصول بسنده است تا فاصله‌های طبقاتی، رنگ، کیش و نژاد را از میان بردارد. این واقعیّت به نظام اجتماعی / سیاسی اسلام سیمایی فراتر از ملیّت می‌بخشد و شناخت همین مفهوم

---

۱. سیدعبدالواحد معینی، مقالات اقبال، ص ۱۴۳.

2. *Thought and Reflections of Iqbal*, P.377.

3. Hamidullah Siddiqi "Iqbal's Legal Philosophy and Reconstruction of Islamic Law", *Islamic Literature*, vol.XIII, April, 1956, p. 188.

اساسی از برابری و جهان‌میهنی بود که از مسلمانان صدر اسلام نیروی سیاسی بزرگی ساخت ـ اسلام به نام نیرویی چیره بر همگی فاصله‌ها و امتیازها، به هر فردی احساس تأمین و توان شخصی ارزانی داد.[1]

اقبال در نامه‌ای به محمداکبر منیر به روشنی دریافت که اگر امّت‌های اسلامی خاورمیانه با هم یگانه شوند رهایی خواهند یافت، ولی اگر نتوانند کشمکش‌ها و برخوردهای خود را از میان بردارند هیچ امیدی به جوانی دوباره‌ی آنها نخواهد بود.[2] یک‌بار، سِر فضلی حسین در هیأت دولت ابراز عقیده کرد که در تاریخ اسلام هیچ‌گاه پان اسلامیسم چهره نبسته است. در ۱۹ سپتامبر ۱۹۳۳ اقبال اعلامیّه‌ای صادر کرد و نظرات خود را، که اوج اندیشه‌مندی و بازتاب ژرف او را در این بخش زنده‌ی سیاست اسلامی نشان می‌دهد، بیان می‌کند. او گفت:

> سِرْ فضل حسین آنجا که می‌گوید پان اسلامیسم اسلامی هیچ‌گاه در اسلام چهره نبسته است، سراسر درست می‌گوید. اگر نه همیشه، تنها در تخیّل آنانی که آن عبارت را آفریدند یا به احتمال همچون ابزار سیاسی در دست سلطان عبدالحمید خان از ترکیه وجود داشته است. حتّا جمال‌الدین افغانی که نام او با آنچه جنبش پان‌اسلامیک نام دارد گره خورده است، هرگز خواب یگانگی بخشیدن مسلمانان را در یک دولت سیاسی ندید. این مهم است که در هیچ‌کدام از زبان‌های اسلامی / تازی، - پارسی یا ترکی - عبارتی که با پان اسلامیسم برابری کند دیده نمی‌شود. با این همه درست است که اسلام به عنوان یک جامعه (امّت) یا طرح کاربردی آن ترکیب و آمیختگی نه تنها از نژادها و ملّت‌ها بلکه از همه‌ی دین‌ها، مانع‌هایی از نژاد و ملیّت یا مرزهای جغرافیایی نمی‌شناسد. به این مفهوم آرمانی بشر دوستانه، پان اسلامیسم - اگر کسی برتری می‌دهد که این عبارت بلند نا لازم را به جای تعبیر ساده و کوتاه «اسلام» به کارگیرد - همیشه وجود داشته و خواهد داشت.[3]

این اعلامیّه تصویر روشنی از اندیشه‌ی اقبال درباره‌ی پان اسلامیسم ترسیم می‌کند.

---

1. *Thoughts and Reflections of Iqbal*, P. 53.

۲. اقبال نامه، ج ۲، ص ۱۶۳

3. *Speeches and Statements of Iqbal*, P.209.

او اشاره نمی‌کند که مسلمانان جهان از نظر سیاسی می‌توانند همچون یک هستی به هم پیوسته، یگانه شوند بلکه در همان حال سخت متوجه این نکته بود که مسلمانان با اعتقاد، تاریخ، بینش در پیرامون این جهان و جهان دیگر و روشی مشترک در نگریستن به آنچه در تفکّر و هدایّت خوب و بد است به هم جوش خورده‌اند. این پدیده معتقدان جهان را به یک جایگاه مشترک ارزش‌های همیشگی وارد می‌کند. نکته‌ی دیگری که می‌تواند در مسائل بالا بدان پرداخت اینکه در تصوّر اقبال «ملّت» و پان اسلامیسم به یک معناست اواشاره می‌کند: بینش اسلامی درباره‌ی ملیّت گرایی از دیگر ملّت‌ها جداست ناسیونالیسم یا ملیّت گرایی بر پایه‌ی وحدت زبان‌ها یک پارچگی سرزمین‌ها، یا همبستگی‌های اقتصادی نیست. ما به یک خانواده وابسته‌ایم که اعتقاد مشترک درباره‌ی آشکار سازی‌های این جهان و آداب و رسوم تاریخی است که همه با هم در آن شریکیم.[1]

شعر اقبال نیز پُر است از تصوّرات پان اسلامیسم. در شعر «نیایش» در **اسرار خودی**، اقبال با شور و گرمی پیش خداوند گلایه می‌کند که جامعه‌ی او با از دست دادن یگانگی، دشواری‌های غیر قابل حلّی برای خود آفریده است و مسلمانان ناامیدانه در سراسر جهان پخش شده‌اند. او دعا می‌کند که خداوند آنان را از راه رشته‌های اعتماد و دوستی دو جانبه یگانه یک پارچه سازد:

رشته‌ی وحدت چوقوم از دست داد	**صدگره بر روی کار ماافتاد**
ما پریشان در جهان چون اختریم	**همدم و بیگانه از یک دیگریم**
باز این اوراق را شیرازه کن!	**باز آیین محبّت تازه کن!**

(**اسرار و رموز**، ص ۸۷)

اقبال بیمناک بود که وابستگی‌های محلّی میان مسلمانان چندان برخورد و دشمنی پدید آوره است که هیچ‌گاه نتوانند در جنبشی مشترک برضدّ دشمن مشترک خویش به هم پیوندند. او به خوبی از این حقیقت آگاه بود و گواهی روشن پویا از تاریخ اسلام

۱. م. اقبال، «ملّت بیضاء پرایک عمراتی نظره»، مقالات اقبال، صص ۱۱۹ ـ ۲۰.

داشت که به هم پیوستن همه‌ی امّت‌های مسلمان جهان یک دولت فرا ملیّتی، در شرایط کنونی، یک ناممکن بود. امّا این شرایط به هیچ رو نمی‌توانست از گونه‌ای یگانگی که بتواند به هنگام نیاز به برداشتن بندهای محلّی آنان را برای خدمت به جنبش پان اسلامیسم، آماده کند، جلوگیر باشد. او آگاه بود که نادلبستگی موقّتی به جنبش برادری اسلامی می‌تواند مستقیم به غربی شدن شتابناک در سرزمین‌های اسلامی پیوند گیرد. زیر تأثیر این غرب‌زدگی مسلمانان نسبت به دین خود خونسرد و بی علاقه می‌شدند و به واحدهای سرزمینی سخت و ناهمگون بخش می‌گردیدند. اقبال ادّعا می‌کرد که مسلمانان بایستی بکوشند تا از این برچسب‌های سرزمینی فراتر روند:

تو اگر داری تمیز خوب و زشت **دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت**

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک **تازه خود آگاه گردد جان پاک**[1]

پس از اثبات این حقیقت که اعتقاد به حکومت جهانی خداوند بخش کامل عقیده‌ی مسلمان است، اقبال نتوانست خود را با این تصوّر آشتی دهد که جهان اسلام می‌بایست به سرزمین‌های خصومت‌آمیز ملّت دولت‌ها بخش شود. در **پیام مشرق**، به هنگام شرح رویداد مربوط به «طارق» ـ فاتح اسپانیا ـ اقبال می‌گوید که عشق یک فرد به زادگاه، بدان اندازه که در راه گسترش اسلام سدّی و مانعی به وجود آورد، مفهومی بیگانه و ناآشناست. از یک مسلمان چشم داریم تا این باور را گرامی دارد که چون جهان نهایی به خداوند تعلّق دارد، بدین سان در عمل یک مسلمان هرگز به کشوری وابسته نخواهد بود و سراسر جهان از آنِ اوست:

«طارق» چو بر کناره‌ی اندلس سفینه سوخت

گفتند: کار تو به نگاه خرد خطاست

دوریم از سوادِ وطن، باز چون رسیم؟

ترکِ سبب ز روی شریعت کجا رواست؟!

خندید و دستِ خویش به شمشیر برد و گفت:

---

۱. جاویدنامه، ص ۶۷.

هر مُلک مُلک ماست که مُلکِ خدای ماست![1]

اصل بنیادی جنبش پان اسلامیک جمال الدّین افغانی رهایی بخش سرزمین‌های اسلامی از چنگ سلطه‌ی دشمن و چیره‌گر ساختن مسلمانان بر سر نوشت و کارهای خودشان است. پایه‌ی کار سیّد جمال هم چنین پالایش اسلام از تصوّف افسانه‌ای و گوشزد کردن هدف و تبلیغ راستین دین اسلام به مسلمانان بود. در **ارمغان حجاز**، اقبال دیداری تخیّلی با هیأت مشورتی شیطان و مشاورانش ترتیب داده است که در آن بحثی در پیرامون آینده‌ی جامعه‌ی اسلامی میان شیطان و مشاوران او درگرفته است. شیطان، که تنها هدف و خواسته‌اش انحراف مسلمانان و باز داشتن آنان از راه و روش زندگانی اسلامی در این جهان است، باگفتن این سخن که بهترین چیز این خواهد بود که ببیند مسلمانان پیوسته در زیر یوغ بیگانه بمانند و این جهان را به دیگر ملّت‌ها واگذارند، از این گفتگو بهره گیری می‌کند. مسلمانان باید چندان سرگرم پی‌گیری‌هایی بیهوده و ناسودمند شوند که از هدف راستین زندگی نادان بمانند. شیطان از بازبیداری جامعه‌ی مسلمان بیمناک است.

کوشش‌های جمال الدّین افغانی و اقبال در این راستا قرار گرفت تا شیطان را دروغ زده نشان دهند و برای مسلمانان جایگاه راستین‌شان را در جهان فراخوانند. اقبال می‌دانست که جامعه‌ی او نمی‌توانست تا مسلمانان از هم گسیخته و پراکنده بودند نقش قاطعی بازی کند.

از داستان بالا به آسانی می‌توان برداشت کرد که پان اسلامیسم یکی از جنبه‌های جهاد بزرگ اصلاح طلبانه است که در واپسین نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم میلادی سرزمین اسلامی را دربرگرفت. جمال الدّین افغانی و محمد عبده با محکوم ساختن امپریالیسم و پشتیبانی از یگانگی جهان اسلام می‌کوشیدند تا به نشر و گسترش گونه گون اصلاحات در ارزش‌های پوسیده‌ی جامعه‌های اسلامی ـ که به باور آنان نا اسلامی بودند ـ بپردازند. با همه‌ی اینها، با گذر زمان پان اسلامیسم به نام یک آرمان سیاسی برجاماند،

---

۱. پیام مشرق، ص ۱۵۰.

ولی به عنوان جنبشی اصلاح طلبانه کم کم فرو کش کرد.[1]

اقبال به پشتیبانی از هر دو پایگاه سیاسی و مذهبی پان اسلامیسم ادامه داد و گرایش او بدان تا واپسین دم زندگی‌اش کاهش‌ناپذیر برجا ماند. بدین گونه، می‌توانیم نتیجه بگیریم و بگوییم که اگر پان اسلامیسم به معنای یگانگی مسلمانان، کاربرد قرآن در مسائل افراد و واپس زدن رفتارهای نااسلامی با تفسیرهای مترقیّانه و اصلاح طلبانه است تا بتواند آن ایستایی دور شود. پس اقبال در سراسر زندگی خود قهرمان این جنبش بود. مانند جمال الدّین افغانی، اقبال آگاه بود که کشمکش‌های غرب گرایی وامپریالیسم غربی تنها با آفریدن گونه‌ای یگانگی در میان مسلمانان جهان رو یا رو خواهد شد. روزنتال (Rosental) در سنجش پان اسلامیسم و پان عربیسم‌نو (= وحدت عربی) استدلال کرده است که نخستین ریشه در منطق دین و تاریخ دارد و در اصول نظری درک شدنی است، در حالی که دومین دستاورد و پرداخت ناسیونالیسم معاصر است.[2] اقبال به این حقیقت در سخنرانی ریاستی ناماور خود در «الله آباد» چنین اشاره کرده است:

«یک درس از تاریخ مسلمانان آموخته‌ام: در لحظه‌های حسّاس تاریخشان این اسلام است که مسلمانان را نجات داده است و نه وارونه‌ی آن. اگر امروز به اسلام چشم دوخته‌اید و جویای الهام از تصورات همیشه زنده‌ای که در آن تجّسم یافته است می‌باشید، تنها نیروی پراکنده‌ی خود را فراهم آورید، همبستگی گم شده‌ی خود را فرا دست آرید و با آن خویش را از نابودی کلّی رهایی بخشید.[3]

اما اسلامی که اقبال از آن پشتیبانی می‌کند اسلامی است که درخشش پاکی اصیل خود را داراست و به وسیله‌ی «اجتهاد» از استواری و انعطاف پذیری کافی برخوردار، است تا بتواند با نیازهای کنونی رو به رو شود. یگانگی میان مسلمانان، در آثار اقبال، موضوعی است تکراری. او بر آن است که «امّت» یک وجود به هم پیوسته‌ی کلّی است

---

1. Walter Z.Laueur, *Communism and Nationalism in the Middle East*, London, 1956, P.7.

2. E.I.J.Rosenthal, *Islam in the Modern Notinal State*, Cambridge, 1965, p.44.

3. *Thoughts and* ... P.194.

و عنوان‌های بومی و محلّی برخلاف رسالت پیامبر پاک (ص) است در **ضرب کلیم** او شاهزادگان عرب آن روز را با این سخن که به علّت دشمنی‌های متقابل و کشمکش‌های بی‌پایان خود یگانگی و همبستگی اسلام را از پایه ویران ساخته‌اند و پیام پیامبر را از یاد برده‌اند سرزنش می‌کند ـ پیامی که به مسلمانان آموخت تا در چهار چوب یگانگی و همبستگی بی‌پایان زندگی کنند.

شیوه‌ی حکومت جهانی مسلمان و انتقال قوانین اسلام به زندگی عملی مسلمانان، معّمای تفکّر اقبال را تشکیل می‌دهد.

شخصیّت اقبال از دریچه‌ی نامه‌هایش

محمّد حسین ساکت

درست است که برای دریافت گزارشی روشن و باریک از شخصیّت یک شاعر یا هنرمند نگاه و نگرش به شعرها و کارهای هنری‌اش بهترین و سود بخش‌ترین کارهاست، ولی برای شناخت ژرف و موشکافانه‌ی رفتار زیستی / خلاقی / اجتماعی شاعر و نویسنده و اندیشه‌مندی همچون اقبال لاهوری، که هنر شاعری یکی از سیماهای رنگارنگ زندگانی‌اش بوده است، تنها نمی‌توان به خواندن سروده‌های او بسنده کرد.

اگر با خواندن شعرها و کار مایه‌های ادبی / هنری، به خاطر پیرایه‌ها و آرایه‌ها و بازیِ واژگانی، نتوان به زاویه‌های تاریک و باریک شخصیّت پیچیده و دگرگون پذیرِ آفرینش‌گرشان پی‌برد، با درنگ در نامه‌ها و پاسخِ نامه‌های آن شاعر، نویسنده و هنرمند می‌توان به چین و شکن‌های منشِ هنری / اجتماعی‌اش آشنایی یافت.

نامه‌ها و پاسخ ـ نامه‌ها از نابی و بی‌آلایشی نگارنده‌اش سخن می‌گوید. از لابه‌لای این دسته از نگاشته‌ها به چیزهای فراوانی برمی‌خوریم.

نه تنها منتقدان ادبی از نامه‌نگاری‌های یک نویسنده یا هنرمند با سبک ادبی / هنری و نیروی آفرینش‌گری وی آشنایی بیشتری پیدا می‌کنند، بلکه واکاوی و بررسی

روان‌شناسی ادبی از رهگذر خواندن و نقد این سِنخ نگاشته‌ها به دست می‌آید.

کسی که می‌خواهد درباره‌ی منش و روش زیستی / اخلاقی / اجتماعی اقبال به یک بررسی فراگیر و همه سونگر بپردازد هیچ‌گاه از نگاه به نامه‌های او و درنگ در آنها بی‌نیاز نخواهد بود. اقبال شخصیّتی تک ساحتی نبود. بر پایه‌ی این واقعیّت، تنها خواندن چکامه‌ها و نیز نگاشته‌های علمی / آموزشی او بسنده نیست. اینجاست که ترجمه و نشر نامه‌های اقبال به فارسی می‌تواند به خواننده و پژوهشگر رشته‌ی اقبال‌شناسی در کشف و درک بسیاری از زاویه‌های پیدا و پنهان زندگانی شاعر، اندیشه‌مند و آفرینش‌گرِ جهان اسلام راه گشایی کند ـ چیزی که گاه در جای دیگری و به آسانی دست نخواهد داد.

گاهی شاعر یا نویسنده ناب‌ترین احساسات شاعرانه و هنرمندانه یا درد دل‌های شخصی خویش را در قالب نامه‌هایی کوتاه و تک نگاشت‌هایی ویژه می‌ریزد. در نامه‌هایی که اقبال به دوشیزه عطیّه بگم نوشته است با چنین احساسات و درد دل‌های دوستانه‌ای برمی‌خوریم. دوشیزه عطیّه بگم فیضی یکی از نخستین زنان مسلمان هندی بود که در بیرون از کشورش به سر می‌برد.[1] هنگامی که اقبال در ۱۹۰۵ م / ۱۲۸۴ خورشیدی هندوستان را به سوی لندن برای ادامه‌ی درس در رشته‌ی حقوق ترک گفت، عطیّه بگم در آنجا می‌زیست. این زن فرهیخته، که پس از زناشویی با آقای رهامین به عطیّه بگم فیضی رهامین معروف شد، دختر یکی از خاندان‌های سرشناس هندی بود. اقبال در لندن پیوسته به او سر می‌زد. هنگامی هم که اقبال برای نگارش پایان نامه‌ی دکترایش در رشته‌ی فلسفه به هایدل برگ آلمان رفت، دوشیزه عطیّه بگم در آنجا نیز او را همراهی می‌کرد. چنین پیداست که عطیّه بگم نخستین آموزگار زبان آلمانی اقبال بود. اقبال ناگزیر به مونیخ رفت و از آنجا شعری را که به اردو سروده بود. برای عطیّه بگم فرستاد. در این شعر می‌خوانیم:

---

1. Annemarie Schimmel , *Gabriel's Wing*. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal. Leiden, E.J.Brill 1963, P.37.

جستجو جس گل کی ترپاتی تهی ای بلبل مجهی

خوبئی قسمت سی آخر گیاوه گل مجهی

قید مین آیا تو حاصل مجهکو آزادی هوئی

دل کی لب جانی سی میری گهرکی آبادی هوئی

تو آن بلبلی که در جستجوی گل سرخ خویش

سراسر آرام و قرارم را ربوده است

با لطف سرنوشت، من آن گل را یافته‌ام

پیش از آن که بتوانم رهایی یابم ناگزیر به بند آمدم

دلم از دست برفت، ولی (چه باک) که به جای آن

شور و شادی به من داده است[1]

هنگامی که اقبال از اروپا به زادگاهش بازگشت، بازهم به عطیّه بگم نامه می‌نوشت. در یکی از نامه‌هایش به آن دوشیزه‌ی هنر دوست و حسّاس می‌خوانیم: «اگر فرصتی دست دهد به حتم به شما نشان خواهم داد که چه سخت عاشق دوستانم هستم و چه اندازه ژرف دلم در هوای آنان است.»[2] نزدیک به یک سال پیش از نگارش این نامه، یعنی در ۱۹۰۹ م. / ۱۲۸۸ خ، اقبال در نامه‌ای به عطیّه بگم، لب به گلایه می‌گشاید و رازی را در قالب درد دلی دوستانه آشکار می‌سازد:

> زندگیِ بس شوربختانه‌ای دارم. می‌خواهم سراسر از او [همسرم] پشتیبانی مالی کنم، ولی این آمادگی را ندارم که با نگاهداری‌اش در کنار خود زندگی‌ام را تلخ و دوزخی سازم. به عنوان یک انسان حقّ شادکامی دارم ـ اگر جامعه یا طبیعت این حقّ مرا نادیده بگیرند، رودرروی هر دو خواهم ایستاد. تنها راهی که مانده است ترک این سرزمین است.... برگ‌های خشک و بی‌جان کتاب‌ها نیز نمی‌تواند به من آسودگی بخشد...[3]

---

۱. اقبال، بانگ درا، لاهور ۱۹۲۹، ص ۱۲۶.

2. *Iqbal's Letters to Atiya Begum*, Delhi, Hali Publishing House, P.58 / (نامه‌ی ۳۰مارس ۱۹۱۰ م / ۱۲۸۹ خ)

3. *Ibid*, P.37. 5.*Ibid*, PP. 37 - 38.

شاعر جوان گرفتار گردابی درونی است. برابر سنّت و رسم خانوادگی، پدر و مادر می‌خواستند فرزندشان را به زناشویی با دختری وادارند که دوستش نمی‌داشت. آزردگی اقبال مسلمان، حسّاس بودن روح سرکش و ناآرام او از خواندن ادامه‌ی نامه‌ی بالا پیداست:

... با سوزی درونی که در من است، بسنده است که همگی آداب و رسم‌ها و سنّت‌های اجتماعی را بسوزانم و خاکستر کنم. شما می‌گویید که خداوند، آفریننده‌ی یکتا و پدید آورنده‌ی نیکی این جهان است. آری، شاید همین‌گونه است، ولی واقعیّت‌های زندگی ناگزیرمان می‌سازد تا به دستاورد دیگری برسیم. از نگاه خرد ساده‌تر می‌نماید که اهرمن از یزدان نیروی همیشگی بیشتری دارد! از گفتن این سخن چرت و بی‌معنی پوزش می‌خواهم. خواستار همدردی و غمخواری از کسی نیستم. تنها می‌خواهم پیش شما در دل کنم و برای سبک شدن بارِ روح وروانم، نهفته‌های دلم را بیرون بریزم. امروز با ابراز آنچه در دل داشتم دل به دریا زدم، آنهم برای اینکه به شما اعتماد دارم. خواهش می‌کنم این سخنان را به کسی مگویید. اکنون می‌توانید دریابید که چرا از پذیرش پیشه‌ی استادی در دانشگاه [علیگر] و کالج [دولتی لاهور] خودداری ورزیدم...[1]

اقبال نسبت به عطیّه بگم چه احساسی داشت؟ به درستی نمی‌دانیم. آنچه از نامه‌ها و پاسخ ـ نامه‌های اقبال به عطیّه بگم فیضی پیداست پیوندهای عاطفی / رفتاری آنان فراز و نشیب فراوان داشته است.

در نامه‌ای که اقبال از کمبریج به لندن برای عطیّه بگم در ۲۴ آوریل ۱۹۰۷ م / ۱۴ اردیبهشت ۱۲۸۶ خ فرستاد، با فروتنی از او خواست تا اگر خُرده‌ای در شعرش می‌بیند بنویسد. غزلی که اقبال همراه نامه‌اش فرستاد با این بیت آغاز می‌شد:

ای گل ز خار آرزو و آزار چون رسیده‌ای؟   تو هم ز خاک این چمن مانند ما رمیده‌ای

تا می‌رسد به:

هستیم ما گدای تو یا تو گدای ماستی؟   بهر نیاز سجده‌ای در پس ما رویده‌ای

1. *Ibid*. PP.37 - 38.

افتی اگر به دست ما، حلقه به گِرد تو کشیم — هنگامه گرم کرده‌ای، خود از میان رمیده‌ای
اقبالِ غربت توام، نشتر به دل همی زنی — تو در هجوم عالمی یک آشنا ندیده‌ای[۱]

کسی که غزل‌های شیوا و سروده‌های رسای اقبال را می‌خواند، نیک در می‌یابد که غزل بالا آغاز کار فارسی سرایی او بوده، است. منتقد ادبی اقبال برای آگاهی از دگرگونی سبک و هنر اقبال و مایه و کارنامه‌ی ادبی او به خواندن چنین نامه‌هایی نیاز دارد.

کمتر شاعری را سراغ داریم که نقدهای تند و تیز شعرهایش را برتابد یا در برابر خوشامدگویی و ستایش دیگران بی‌اعتنا و خونسرد بماند. گزافه گویی‌های شاعران در توصیف و ستایش همگنان خود ما را شگفت زده نمی‌کند. اقبال در نامه‌ی ۱۷ ژوئیه‌ی ۱۹۰۹ / ۲۶ تیر ۱۲۸۸ به عطیّه بگم می‌نویسد:

> از این که اندوهگین شدید چرا مردم شمال هند برایم احترام ویژه‌ای قایل نیستند، متأسّفم. هیچ‌گاه پروای چنین چیزهایی ندارم؛ این که مردم به من ارادت و عقیده‌ای داشته باشند یا نه. دوست ندارم که با آفرین گویی دیگران زندگی کنم... زندگی‌ام بی‌پیرایه و رفتارم درست و صادقانه است و خودم یک رو و یک رنگم؛ مردم دوستدار سالوس و دورنگی‌اند. بگذار احترام توده‌ی مردم نثار کسانی گردد که دوست دارند برابر تصوّرات نادرست دینی و اخلاقی‌اشان زیست و رفتار کنند. من نمی‌توانم جلو احترام به عقایدشان را بگیرم یا مانع آزادی طبیعی یا فکر انسان شوم. همروزگاران بایرن، گوته و شللی آنان را احترام نمی‌نهادند. اگرچه من در توانِ شعری بسی‌فروتر از آنانم ولی به خود می‌بالم که در این احترام با آنان همراهم.[۲]

در نامه‌ی دیگری از اقبال می‌خوانیم:

> آرزو ندارم همچون یک شاعر شناخته شوم ؛ گرچه بدبختانه مردم مرا در این حد می‌شناسد. درست یک روز پیش نامه‌ای دریافت داشتم از یک خانم ایتالیایی

---

۱. نامه‌های علامه اقبال لاهوری (جلد اول)، گزینش و ترجمه‌ی دکتر محمد یونس جعفری و فرهاد پالیزدار، ویراستار مسعود احمدی، تهران، نشر همراه، تابستان ۱۳۷۹، صص ۳۶ ـ ۳۷.

2. *Iqbal's Letters to Atiya Begum*, P.49.

اشرافی (بارونت) از ناپل که از من خواسته بود چند شعر از شعرهایم را با ترجمه‌ی انگلیسی برایش بفرستم. ولی احساس شور و شوقی به شعر و شاعری ندارم و شما مسؤول آنید.[1]

چرا اقبال باید عطیّه بگم را به خاطر دست کشیدن از شعر سرایی سرزنش کند؟ یک بار دیگر نیز اقبال همین احساس را تکرار می‌کند:

برای نشر سروده‌هایم از چند جای کشورم پافشاری کرده‌اند. یکی از آنان را شما هم می‌شناسید. او خودش می‌خواهد بر دفتر شعرم مقدّمه‌ای بنویسد. و در بهترین چاپخانه‌ها به چاپ برساند و صحّافی‌اش را در آلمان انجام دهد، ولی اکنون برای شعر سرایی شور و اشتیاقی ندارم. احساس می‌کنم گلوی شعرم را فشرده‌ام و از جهان خیال و اندیشه دور افتاده‌ام. شاید سروده‌ای که درباره‌ی اورنگ زیب، که تازگی مزارش را زیارت کرده‌ام، خواهم سرود واپسین شعر من باشد، احساس می‌کنم بتوانم این وظیفه را به انجام برسانم و امیدوارم اگر این شعر سروده شود، در آینده ماندگار گردد.[2]

شور بختانه سروده‌ی اقبال درباره‌ی اورنگ زیب، پادشاه گورکانی هند و یکی از پشتیبانان زبان و ادب فارسی در شبه قارّه، تولّد نیافت، ولی چند بیتی در **اسرار خودی** نمودار شد.[3]

یک بار اقبال دفتر شعرهای خصوصی و شخصی‌اش را پاره کرده است تا به دست کسی نیفتد و به نام خود نشر ندهد. او بهانه‌ی این کار را لازم نبودن خواندن شعرهای شخصی‌اش به وسیله‌ی توده‌ی مردم بیان داشته است.[4]

شوریدگی و دلبستگی عاطفی اقبال از نامه‌هایی که به دوشیزه وگناست (Wegenast) آلمانی نوشته است پیداست. او در این نامه‌ها افسوس می‌خورد که چرا زبان آلمانی را به اندازه‌ی انگلیسی نمی‌داند که بتواند نهفته‌ها و نگفته‌هایش را برای آن

---

1. *Ibid*, P.62 (نامه‌ی ۷ آوریل ۱۹۱۰ / ۱۸ فروردین ۱۲۸۹ خ)
2. *Ibid*, P.69 (نامه‌ی ۷ آوریل ۱۹۱۰ / ۱۲۸۹ خ)
3. Syed Abdul Vahid . *Studies in Iqbal*. Lahore, Sh.Muhammad Ashraf, July 1986, P. 228.
4. *Iqbal's Letters to Atiya Begum*, P.37 (نامه‌ی ۷ جولای ۱۹۱۱ / ۱۹ تیر ۱۲۹۰ خ)

دوشیزه‌ی مهربان و دلربا به زبان مادری دلداده‌اش بنویسد.[1] اقبال ازاین که کم‌کم زبان آلمانی را فراموش کرده است، اندوهگین می‌نماید. او در همان نامه یادآور می‌شود که پس از مسافرت آرنولد (T.W.Arnold) به مصر هفته‌ای دو ساعت زبان عربی به جای او تدریس می‌کند.[2]

گاهی با نگاهی به نامه‌های اقبال یا هر شاعر دیگر می‌توان به تفسیر پاره‌ای از سرودهای او پی برد. برای نمونه، در می‌یابیم که چرا اقبال شاهین را پرنده‌ی دلخواه خود برمی‌گزیند: «این تنها یک تشبیه نیست. این پرنده به اندازه‌ی شایان نگرشی همه‌ی ویژگی‌های **فقر** را داراست. او خود ـ ارجمند و متین است. این پرنده به هر مرداری که دیگران دست می‌زنند دست نمی‌زند و همیشه در دسترس نیست، زیرا هیچ‌گاه آشیانه نمی‌سازد. او بلند پروازی را دوست دارد و دوبین است و عاشق تنهایی است.»[3]

هنگامی که اقبال شعر موسولینی خود را سرود، بسیاری از مردم شگفت زده شدند. در نگاه آنان ستودن یک خودکامه‌ی ستمگر از زبان شاعری که از شأن و شرف و آزادی انسان می‌سراید و می‌گوید، بسیار شگفت‌آور است. یک استاد زبان و ادب اردو به اقبال درباره‌ی این دوگانگی و ناهمخوانی نامه‌ای به اقبال نوشت. اقبال در پاسخ نگاشت: «در آنچه درباره‌ی موسولینی نوشته‌ام و شما آن را دوگانه می‌بینید، حق با شماست. ولی با کسی که ویژگی‌های یک پیرو پارسا و یک دیو و اهریمن را در خود آمیخته است چه می‌توانم کرد.»[4]

اقبال با همه‌ی فروتنی و خاکساری، بر آن بود که شعرش در سطح بالا و والایی ایستاده است و برای جهانیان پیام دارد. و یک بار در این باره نوشت: اگر اندیشه‌های درونی روح من پیش مردم هویدا شود، اگر آنچه در خاطرم می‌گذرد بیان گردد، آن گاه

---

۱. نامه‌های علامه اقبال لاهوری (جلد اول)، صص ۳۷، ۳۹.

۲. همان، ص ۴۰.

3. S.A.Vahid, *Studies in Iqbal*, P.229. (به نقل از اقبال نامه، ج ۱، ص ۲۰۵)

4. *Ibid*, P.230.(به نقل از اقبال نامه، ج ۲، ص ۳۱۵)

اطمینان دارم روزی پس از مرگم جهان مرا خواهد ستود.»[1]

اقبال در نامه‌ای به مولانا سلیمان ندوی، که احترام ویژه‌ای برایش قایل بود، می‌نویسد:

> شگفت زده نخواهم شد که نسل‌های آینده حتّا مرا یک شاعر هم به شمار نیاورند، زیرا هنر به پرداخت وکاربرد تک اندیشی نیاز دارد. دو شاعر بزرگ آلمانی یعنی گوته و اوهلند (Uhland) حقوق‌دان بودند. گوته پس از مدّت کوتاهی پرداختن به وکالت دادگستری به عنوان رایزن آموزش و پرورش به استان وایمر رفت و فرصت بسنده برای پرداختن به کار هنری‌اش پیدا کرد. از سوی دیگر، اوهلند سراسر زندگی‌اش را به وکالت دادگستری گذراند و در نتیجه، شعرهای کمی برای ما برجا گذاشت و نتوانست ذوق و استعدادی را که طبیعت در او نهاده بود بپروراند.»[2]

بی‌گمان، پیشه‌ی دشوار وکالت با روح حسّاس و شکننده و شاعر پیشه و عرفانی اقبال سازگاری نداشت. او در نامه‌ی بالا می‌خواهد بگوید اگر می‌توانست مانند گوته، شاعر نابغه‌ی آلمانی و شیفته‌ی شرق و حافظ، خود را از چنگ کارهای زبر و زمخت حقوقی برهاند، استعداد شعری / هنری / اندیشگی‌اش شکوفاتر می‌شد. کسانی که مانند اقبال ناگزیر بودند به کارهای خشک و بی‌جان کاربردی حقوق تن دهند این حقیقت را بهتر در می‌یابند.

هنگامی که نخستین بار **اسرار خودی** اقبال از چاپ بیرون آمد، تنی چند از منتقدان نوشتند که اقبال در مفهوم انسان کامل خود از نیچه‌ی آلمانی رنگ گرفته است. بهتر است سخن خود اقبال را بخوانیم. در نامه‌ای به تاریخ ۱۹۲۱ م / ۱۳۰۰ خ، اقبال به پرفسور رینولد نیکلسون (R.A.Nicholson)، استاد دانشگاه کمبریج و استاد خودش، چنین نوشت:

> درباره‌ی آموزه‌ی صوفی از انسان‌کامل بیش از بیست سال پیش، خیلی زودتر

---

1. *Iqbal's Letters to Atiya Begum*. P.51.
S.A.Vahid. *Studies in Iqbal*. P.237

۲. (به نقل از اقبال‌نامه، ج ۱، صص ۱۰۸ ـ ۱۰۹)

از آن که چیزی از نیچه خوانده یا شنیده باشم، نوشتم. آن‌گاه این مطلب در مجلّه‌ی ایندین انتی کواری (*Indian Antiquari*) چاپ شده و سپس در ۱۹۰۸، بخشی از [پایان نامه‌ام] فلسفه‌ی ایرانی مرا تشکیل داد. خواننده‌ی انگلیسی می‌بایست از رهگذر اندیشه‌مند آلمانی، یعنی الکساندر که سخنرانی‌های گیفورد (Gifford) او سال پیش در کمبریج نشر یافت، و نه اندیشه‌مند انگلیسی با این اندیشه‌ی سترگ ـ آشنایی یابد. فصل مربوط به الوهیّت و خدا (فصل یکم، کتاب ۵، ص ۳۴۱، ج ۲) درخور خواندن است. او در ص ۳۴۷ می‌گوید: «پس الوهیّت کیفیّت تجربی عالی مغز است که جهان سرگرم پدیداری آن است. جهان آبستن چنین کیفیّتی است. از نظر فکری مطمئنّیم. این که این کیفیّت چیست نمی‌دانیم زیرا نه می‌توانیم لذّت ببریم و نه حتّا کمتر بدان بنگریم. قربان‌گاه‌های انسانی ما هنوز به سوی خدای ناشناخته برافراشته‌اند. اگر می‌توانستیم بدانیم الوهیّت چیست و چگونه احساس الهی بودن می‌کند، می‌بایست نخست همچون خدایان می‌بودیم» اندیشه‌ی الکساندر از من دلاورانه‌تر است. به عقیده‌ی من، گرایش الهی در جهان وجود دارد، ولی این گرایش در اساس بیان کامل خود را در انسانی بالاتر و والاتر خواهد یافت و در خدای وابسته به زمان، چنان که الکساندر در گفتگو از این موضوع آن را می‌گنجاند. با دیدگاه الکساندر درباره‌ی خدا همراه نیستم، ولی روشن است، تصوّر من از انسان کامل در چشمان خواننده‌ی انگلیسی، اگر آن را از رهگذر تصوّرات یک اندیشه‌مند انگلیسی کشور خودش بنگرد، بسیاری از تازگی‌هایش را از دست خواهد داد.[1]

از نامه‌های آغازین اقبال به عطیّه بگم فیضی که نویسنده آزردگی ژرف خویش را از زناشویی نادلبخواهش نشان می‌دهد، کمتر نامه‌ای می‌توان یافت که اقبال در آن احساساتی شده باشد. از نظر روان‌شناسی جالب است تا نمونه‌ای نشان دهیم که اقبال در پاسخ به نامه‌نگار اردو به انگلیسی پاسخ تندی داد. آن مرد کتابی از اقبال امانت گرفته بود، ولی به جای بازگرداندن، آن را به کسی دیگری امانت داده بود. اقبال همیشه

---

1. Iqbal, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, edited with notes by S.A. Vahid, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf , 1964, PP.934.

نسبت به کتاب‌هایش گذشت نداشت.

یکی از ویژگی‌های اقبال این بود که به هر کس می‌توانست یاری دهد از این کار دریغ نمی‌ورزید. در شبه قارّه، مانند ایران، رسم بود که شاعران جوان و تازه کار شاعران پخته و نامبردار را گیر می‌آوردند و شعرهایشان را برای تصحیح واظهار نظر پیش آنان می‌خواند یا می‌فرستادند. اقبال بارها شعرهایی برای اظهار نظر دریافت می‌کرد. او از تشویق سرایندگان خودداری نمی‌ورزید و هر کجا می‌دید که سراینده استعداد شاعری ندارد، ولی دارای ذوق است به او سفارش و راهنمایی می‌کرد تابا نویسندگی، به بلند پروازی‌های ادبی خود پاسخ دهد. اقبال پیوسته آماده بود تا دانشمندان را، که در موضوع ویژه‌ای به پژوهش می‌پرداختند، راهنمایی کند. یک بار، یکی از دانشمندان می‌خواست درباره‌ی حافظ شیرازی به پژوهش بنشیند، از این رو یادداشت دراز دامنی از اقبال دریافت کرد. اقبال یادآور شد که دریافت درست این که کدام شعر از حافظ است کار آسانی نیست، زیرا در چاپ‌های معمولی بسیاری از شعرهای خواجوی کرمانی و یا شاعران دیگر به دیوان حافظ راه یافته است. او به دانشمند جوان سفارش می‌کند تا پیش از نگارش درباره‌ی حافظ **مجالس المؤمنین** شوشتری، **لطایف الغیب** میرزا محمّد دارابی، **نفحات الانس** جامی و **خاطرات**. شاه جهانگیر اشرف ـ همروزگار حافظ را بخواند. از دید او، دیوان حافظ چاپ لاپیزیگ درست برپایه‌ی نشر سودی است که شارح ترکی حافظ است. از آنجا که **شرح سودی بر حافظ** به آلمانی ترجمه شده بود، حافظ به دانشمند جوان پیشنهاد داد تا به هنگام ضرورت از این کتاب برای ترجمه شعرهای حافظ بهره گیرد. اقبال درباره‌ی کتاب دارابی می‌گوید که این کتاب در تهران چاپ شده است، ولی آن را در انگلستان دیده است. او به ترجمه‌ی انگلیسی و دیباچه‌ی دانشورانه‌ی کلارک (Clark) بر دیوان حافظ نیز اشاره کرده است.[1]

اقبال در نامه‌ای به دکتر عبدالله جغتایی می‌نویسد: «برای برعهده گرفتن رساله درباره‌ی دکارت چندان‌کششی ندارم. اگر دانشمند جوانی در پاریس دیدید از سر لطف

1. S.A.Vahid, *OP.cit*,. P.235.(به نقل از اقبال نامه، ج ۱، صص ۳۸ ـ ۴۰)

او را خرسند سازید تا کتاب نامی روش **[گفتار در عقل]** او را با **احیاء العلوم** غزّالی مقایسه کند تا به دانشمندان اروپایی نشان دهد چه اندازه دکارت مرهون دانشمندان مسلمان است. لاوس (Lowss)، تاریخ‌نگار فلسفه‌ی غربی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید اگر دکارت زبان تازی می‌دانست، آن گاه همه‌ی پژوهشگران اصل اندیشه‌ی او را غـزّالی می‌دانستند. دانته هم عربی نمی‌دانست ولی با این همه کتاب **کـمدی الهـی**‌اش فـراوان وام‌دار اندیشه و نگاشته‌های ابن عربی است. واقعیّت این است که اندیشه‌ی اسـلامی روی هم در اروپا شناخته و دانسته بود و دانشمندان و اندیشه‌مندان سرشناس اروپایی به گونه‌ای کلّی با گرایش‌های اصلی اندیشه‌ی اسلامی آشنایی داشتند.»[1]

اقبال در جای دیگر نامه‌ی بالا به محمود خُضری، دانشمند مصری، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «من محمود خضری را در اسپانیا دیدم. در آن هنگام او دربـاره‌ی حـقوق اسلام کار می‌کرد. شادمانم که می‌دانم این دانشمند می‌خواهد دربـاره‌ی نـصیرالدیـن طوسی سخنرانی کند. از سرِ مهر از او بخواهید تا به آن بخش از نگاشته‌های طـوسی اندازد که کوشیده است تا فرضیّه‌ی خطوط موازی اقلیدس را اثبات کند التفات ویژه‌ای نشان دهد.»[2]

دست و دل بازی اقبال را تا آنجا می‌توان دید که بـه دیگـران اجـازه مـی‌داد تـا شعرهایش را به نام خود چاپ کنند.[3] آیا همانند این کار از شاعر دیگری سراغ داریم؟

با آن که اقبال برای زیست مایه‌ی خود به کار سنگین وکالت دادگستری می‌پرداخت و بیشتر وقت خود را به سرودن منظومه‌های ادبی / فلسفی سپری می‌کرد، ولی بازهم دست از آموختن و یادگیری برنمی‌داشت و تا دم مرگ همچنان یک دانش پژوه راستین و کوشا ماند. او در نامه‌ای به دوست خود سلیمان ندوی، دانشمند بزرگ خاورشناس هندی، از وی پرسید آیا کتابچه‌ی مولانا برکت احمد **درباره‌ی مفهوم زمان** چاپ شـده است یا دست نگاشت مانده است؟ اگر دست نگاشت است از کجا می‌تواند چند روزی

---

1. S.A.Vahid, *Ibid*, P.237 (به نقل از اقبال نامه، ج ۲، ص ۳۴۲)
2. *Idem*, P.236.
3. *Ibid*, P.236. (به نقل از اقبال نامه، ج ۱، ص ۳۳۸)

آن را امانت بگیرد. همین‌گونه چگونه می‌تواند **عبقات** اسماعیل شاهد و **جواهر الفرد** محبّ الله و کارهای حافظ انام الله بِنارسی را به دست آورد.[1] در دنباله‌ی نامه‌ی بالا می‌خوانیم:

> **چندی است به یاری مولوی نوری حق سرگرم کار بر روی المباحث المشرقیّه‌ی رازی ام. پس از پایان آن می‌خواهم به شرح مواقف [ایجی] بپردازم.[2]**

اقبال در یکم فوریه‌ی ۱۹۲۴ م / ۱۳۰۹ خ می‌نویسد که سرگرم پژوهش و بررسی کار دانشمندان مسلمان بر روی منطق صوری و همگی پیشرفت‌هایی است که درباره‌ی کار دانشمندان منطقی یونان به دست آوردند.[3] در نامه‌ای به تاریخ بیستم اوت ۱۹۳۵ م / ۱۳۱۴ خ از اقبال می‌خوانیم که سرگرم خواندن کتاب‌هایی است که از کتابخانه‌ی حمیدیّه و دیگر کتابخانه‌های شخصی امانت گرفته است. او از مطالعه‌ها و پژوهش‌هایش، با سپاس از خداوند، ابراز خشنودی می‌کند.[4] این چند نمونه، برای نشان دادن تشنگی همیشگی او به دانش اندوزی بسنده است.

یکی از ویژگی‌های نامه‌نگاری اقبال روانی، زیبایی و گیرایی آن است. اقبال هم به اردو می‌نوشت و هم به انگلیسی. نامه‌های اردوی اقبال ادبی‌تر و گیراتر است. این سخن رایک (Rieke) که می‌گوید: نامه‌نگاری، بیشتر هنگامی که سرچشمه‌های شعری خشکیده بودند، جایگزین جوشش و آفرینش می‌شد»[5]، درباره‌ی اقبال راست نمی‌آید، زیرا به هر سطری از نامه‌های اقبال که می‌نگریم نیروی خلّاق او را به چشم می‌بینیم. افزون بر این، در نامه‌های اقبال خواننده به استواری و انسجام نقد ادبی، و نقد اندیشه‌مندان بزرگ برمی‌خورد. این ویژگی نامه‌ها و نگاشته‌های اقبال، دانش پژوهان را در بررسی شعر اردو و فارسی و نیز اندیشه‌ی شرق و غرب یاری‌گر می‌افتد.

---

1. *Ibid*, P.236. (به نقل از اقبال نامه، ج ۱، ص ۱۲۲)
2. *Idem*, P.237. (به نقل از اقبال نامه، ج ۱، ص ۱۲۴)
3. S.A.Vahid, *Studies in Iqbal*, P.237. (به نقل از اقبال نامه، ج ۱، ص ۷۵)
4. *Ibid*, 237 (به نقل از اقبال نامه، ج ۱، ص ۱۹۵)
5. *The Collected Letters of Lawrence*, edited by H.T. Moore, London, Heinemann 1962, P.xiv.

اقبال با گرامی جالندری پیوندهای صمیمانه‌ای داشت. گرامی، که شعرهای زیبایی به فارسی می‌سرود در سال‌های پایانی زندگی‌اش در هشیارپور (هند) اقامت گزیده بود. او بارها برای دیدن اقبال به لاهور می‌آمد و میهمان او می‌شد. علی بخش، خدمتگزار اقبال، از هیچ خدمتی به گرامی دریغ نمی‌ورزید. اقبال روی صندلی بهار خواب خانه‌اش در انارکلی لاهور سه شبانه روز با گرامی به گفت و شنود و شعر خوانی پرداخت.[1] گرامی خرده سنج شعرهای فارسی اقبال بود. اقبال شعر فارسی گرامی را بسیار دوست می‌داشت. اگر روزی همگی نامه‌های اقبال و گرامی نشر یابد، خواننده می‌تواند به سر چشمه‌ی گران بهایی در نقد ادبی دست یابد. اقبال با نوشتن شعری از خود در نامه‌اش به گرامی از او خواست تا به جای واژگان «یورش» و «پیکار»، که چندان با ذوق سلیم نمی‌خواند، واژگان بهتری پیشنهاد دهد:

روز هیجا لشکر اعدا اگر — از خیال صلح گردد بی‌خطر
گیرد آسان روزگار خویش را — بشکند حصن و حصار خویش را
تا نگیرد بازکار او نظام — هست یورش بردیار او حرام
سرّ این فرمانِ حق دانی که چیست؟ — زیستن اندر خطرها زندگی است
شرع می‌خواهد که اندر صلح و جنگ — شعله باشی و شکافی کام سنگ
آزماید قوّت بازوی تو — می‌نهد الوند پیش روی تو
از تن آسایی بمیرد زندگی — قوّت از پیکار گیرد زندگی

اقبال در نامه‌ی بالا به تاریخ فوریه‌ی ۱۹۱۷ م / ۱۹ بهمن ۱۲۹۶ خ توضیح می‌دهد که: «در دوران جنگ اگر دشمن به خاطر صلح و آشتی حصار و دیوارهای قلعه‌ی خود را فرو بریزد و ارتش خود را پراکنده کند ولی بعد معلوم شود که نظرش درباره‌ی صلح درست نبوده پیمان صلح بسته نشود، باید مسلمانان تا مدّتی بر وی تاخت نیارند تا وی دو مرتبه سپاه خود را مرتّب کند و دژهایش را باز سازی نماید. «این ویژگی شناخته شده‌ی شریعت اسلامی است. من این ابیات را در ابیات بالا سروده‌ام. این ابیات را پس از تصحیح برگردانید.»[2]

1. S.A.Vahid, *Studies in Iqbal*, P.240. (به نقل از روزنامه‌ی نوای وقت، لاهور، ۲۱ آوریل ۱۹۶۲)
2. نامه‌های علامه اقبال لاهوری (جلد اول)، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۲.

اقبال در نامه‌ی دیگری به گرامی (۱۲ فوریه‌ی ۱۹۱۸ م / ۲۳ بهمن ۱۲۹۶ خ)، از غزل فارسی گرامی بسیار خوشش می‌آید و پیشنهاد جایگزینی مصرع «درس از سیماب گیرد زندگی» به جای «قوّت از پیکار گیرد زندگی» را که از سوی گرامی داده شده است نمی‌پذیرد. او می‌نویسد» شعری دیگر سروده‌ام که در زیر می‌آید:

زندگانی سوختن، سوزیدن است   خویش را بر سنگ ره دوزیدن است

و مصراعی را که شما پیشنهاد کرده‌اید، فعلاً داشته‌ام و آن را در جای دیگر به کار خواهم برد»[1] از همین نامه‌ی بالا آگاه می‌شویم که اقبال به پذیرش شغل دادرسی بی‌میل نبود: «در دادگستریِ امیرنشین حیدرآباد، پست قضاوت خالی شده است، یعنی آقای سیّد هاشمی بلگرامی از این جهان رحلت کرده‌اند؛ یکی از روزنامه‌های استان پنجاب این جانب را معرّفی نموده است. چند نفر از من درباره‌ی این موضوع پرسیده‌اند، ولی من اصلاً اطّلاعی ندارم...»[2]

نقش سیاسی اقبال در چند نامه‌ای که به محمدعلی جناح ـ قائد اعظم ـ نوشته است پیداست. اقبال که برای محمّد علی جناح احترام ویژه‌ای قایل بود. در ماه می ۱۹۳۷ م / ۱۳۱۶ خ، به او چنین نگاشت:

> پس از مطالعه‌ای دراز و دقیق درباره‌ی حقوق اسلام به این نتیجه رسیده‌ام که اگر این نظام حقوقی به شایستگی درک و اجرا شود، دست‌کم حق معیشت هر کسی تأمین خواهد بود. ولی اجرا و تکامل شریعت اسلام بدون یک یا چند استان آزاد مسلمان در این کشور ممکن نیست. سال‌هاست که این اعتقاد ناب من است و هنوز عقیده دارم که این تنها راه حلّ مسأله‌ی نان مسلمانان، مانند ایمنی یک هند آرام و دارای صلح است. اگر چنین چیزی در هند ممکن نباشد تنها گزینه جنگ داخلی خواهد بود، که درحقیقت زمانی به شکل شورش‌های هند و ـ مسلمان سر در خواهد آورد. می‌ترسم در بخش‌هایی از این کشور، یعنی شمال غربی هند، [قضیّه‌ی] فلسطین تکرار شود...»[3]

---

۱. همان، صص ۱۶۲ ـ ۱۶۳.   ۲. همان، ص ۱۶۳.

3. *Letters of Iqbal to Jinah*, Lahore 1950, pp.17 - 18.

اقبال در راه آزادی میهن خود و جامه پوشاندن به آرمان‌هایش از زندان رفتن بیمی به دل راه نمی‌دهد. در نامه‌ی دیگری به محمد علی جناح از اقبال می‌خوانیم: «شخص من از رفتن به زندان به خاطر مسأله‌ای که هم به اسلام و هم به هند گزند مـی‌رساند، پروایی ندارم»[1] در پایان، بد نیست یادآوری کنیم که اقبال عاشق پرندگان بود. او در بچگی به گرفتن پرندگان سرگرم بود ـ بازی مورد علاقه‌ی کودکان در شبه قارّه‌ی هند و پاکستان. اقبال بعدها به کبوتر دلبستگی یافت. اقبال به دوستان نامه می‌نوشت و از آنان می‌خواست گونه گون کبوتران کمیاب برای او بفرستند[2] یک بار، چند کبوتر از مدینه به دست اقبال افتاد. او آنها را در خانه‌ی خود در اَنار کلی نگاه می‌داشت. هنگامی که گربه جفت کبوتران را کشت، اقبال سخت اندوهگین شد.[3]

اکنون، به خوبی دانسته و آشکار می‌شود که چرا به گردایه‌هایی از نامه‌های اردو و انگلیسی اقبال با ویرایشی علمی به همراه ترجمه‌ی فارسی دقیق و درست آنها نیازمندیم.

تهران، بهمن ۱۳۸۳

---

1. *Ibid*, P.26.

(به نقل از مکتوبات اقبال (نامه‌های اقبال به نیاز الدّین خان، بزم اقبال، لاهور، صص ۱۳ ـ ۱۴)

. S.A.Vahid, *Studies in Iqbal*, P.242.

۳. مولانا ظفرعلی خان، روزنامه‌نگار و شاعر سرشناس پاکستانی و دوست اقبال این رویداد را به رشته‌ی نظم کشیده است. (S.A.Vahid, *Ibid*, P.242)

دو نامه از اقبال به فارسی

استاد سعید نفیسی در بهار ۱۹۳۲ م نسخه‌ای از **زبور عجم** اقبال را از هندوستان دریافت می‌کند. پس از خواندن این سروده، با شور و شوقی فراوان نامه‌ای به علّامه اقبال لاهوری می‌نویسد. به دست دکتر محمداقبال، استاد ادبیات فارسی دانشگاه پنجاب، می‌سپارد تا آن را به دست شاعر برساند. دو ماه بعد، یکی از زائران هندی کربلا که از ایران می‌گذشت. **پیام مشرق** را به همراه نامه‌ای از اقبال برای سعید نفیسی به ارمغان آورد. استاد نفیسی در پاسخ، نامه‌ی دیگری نوشت که پس از دو ماه دیگر پاسخ آن را از علّامه اقبال دریافت داشت. این دومین پاسخ را هم مسافری از هند آورده بود.* اینک، متن دو نامه‌ی فارسی اقبال را که نشانگر ایران دوستی و آرزوی دیرین او به دیدار از ایران و شیدایی‌اش نسبت به زبان فارسی است می‌خوانید:

- ۱ -

۲۶ اوت ۱۹۳۲

مخدوم دانشمند:

دست خط آقای به وسیله سر کار پروفیسر محمّد اقبال صاحب، راهی کرده بودید

* . مقاله‌ی سعید نفیسی در اقبال نامه، به نقل از خواجه عبدالحمید عرفانی، ترجمه‌ی فارسی ضرب کلیم و شرح احوال اقبال.

حاصل شده بسالهای دراز است که میل آرزوی ایران شما را در صمیم [دل] می‌پرورم و یگانه محصول ذرّه‌نمای وجود را سخن فارسی می‌دانم. اینکه سخن پارسیم مطلوب و مقبول همچون آقای دانشمد بنامی که میزان ذوق ادب ایرانست باشد، مایهٔ فخر و دلداری نیازمند است. یقین دارم که جز از **زبور عجم** مرا به خدمت شما راه نبوده است و **پیام مشرق** را به همین هفته به خدمت فرستاده می‌کنم. والسلام مع الف احترام. نیازکیش محمد اقبال.

-۲-

۴ نوامبر ۱۹۳۲

مخدوم مکرّم دانشمند:

دست خط دیگر که به فخر و شرف این نیازمند رقم زده شده بود به همین هفت هشت روز مشرف وصول داد. از اینکه **پیام مشرق** همچنان **زبور عجم** پسندیدهٔ خدمت مخدوم دانشوری آقای بودهخ است و سخن پارسی آنرا هم پسند داشته‌اید این نیازمند را سربلند می‌گرداند و همچنان که دانشوران ایران میل و هوس دیدار این نیازمند دارند، این نیازمند آرزوی [دیدار] ایشان و خاک ایران می‌کشد. ناتوانی و افسردگی خاطر تواند که خار راه گردد. چندی دیگر سفری به افغانستان در پیش است و آرزوی آن دارند که باری چشم بایران باز کند. آرزوی دیگر دیدار آن شفق مخدوم است که از الله سبحانه و تعالی می‌خواهد. و السلام مع الاحترام، نیازکیش محمد اقبال.

به مناسبت بزرگداشت اقبال لاهوری

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دکتر علی شریعتی

مشهد

نیمه‌ی آذر ماه ۶۸

نامه‌ها و نگاشته‌های اقبال

پیش سخن

علّامه محمداقبال لاهوری بدون شک یکی از شخصیّت‌های بزرگ معاصر بود که نامش در تاریخ به نیکی جاودانه شده است، هر چند اقبال دوران تحصیلات دانشگاهی را در اروپا گذراند و پرورش فکری وی در آن محیط بود لکن به سرعت بر ضدّ معیارهای فکری غربیان به پا خاست و با شعر و خطابه و قلمش، طلسم غرب را که شرقیان شیفته‌اش بودند باطل ساخت و خود باختگی مسلمانان را به آنان گوشزد کرد.

در پهنه‌ی ادبیّات، عمده‌ی شهرت اقبال به شعر است، شعر وی سرشار از عشق است، عشق به انسان و اسلام. اقبال ازجمله شاعرانی نیست که از سر بی‌دردی و تفنّن به سرودن شعر روی آورده باشند بلکه، شاعری مسؤول و متعهّد است که می‌خواهد از حربه‌ی شعر بر ضدّ فساد سود جوید. وی شاعری راستین است که شعر را سلاح مبارزه با اهریمنان و ستمگران و استثمارگران قرارداه است، او می‌خواست با شعرش مردم زمان خویش را بیدار کند و آنان را به سوی آینده‌ای برتر رهنمون شود و در این راه تا اندازه‌ی زیادی هم موفّق بود.

بیشتر اشعار اقبال به زبان شیرین فارسی سروده شده است، اقبال زبان فارسی را شایسته‌ی این می‌دانست که زبان رسمی ملل شرق باشد. او به این زبان مقدّس عشق می‌ورزید و آن را عامل اتحاد و پیوستگی مردم شبه قارّه‌ی هند می‌شمرد. عناصر شعری

اقبال اگر چه همان عناصر سنّتی شعر فارسی است اما وی حاصل اندیشه‌های سیاسی و انسانی خویش را با همان عناصر و قالب‌های سنّتی ارایه می‌دهد و در حقیقت عناصر و قالب‌های شعر کهن را برای بیان مفاهیم جدید به کار می‌گیرد. مثلاً، در شعر او «فرهاد» نمایندهٔ کارگران و انسان‌های استثمار شده و «خسرو» رمز سرمایه‌داران و استعمارگران است. البته ما در این مقدّمه‌ی کوتاه بر آن نیستیم که اندیشه‌های اقبال را از جهات مختلف بررسی کنیم، این مرد بزرگ از جمله‌ی مصلحانی است که شهرتش از مرزهای کشورش فراتر رفته و به اغلب کشورهای اسلامی و غیراسلامی رسیده است و به همین دلیل تاکنون مطالب متعدّدی در شناخت اندیشه‌ها و اهداف او نگارش یافته است که علاقه‌مندان می‌توانند به آن مراجعه کنند اما به عنوان آخرین نکته ذکر این مطلب ضروری است که مزیّت کلّی اقبال در این است که وی در عین دعوت شرقیان به فراگیری دانش و ابزارسازی غربی، انسان شرقی را از هرگونه غرب‌گرایی و شیفتگی نسبت به مکاتب فکری غرب برحذر می‌داشت. به همین جهت این مرد بزرگ به راستی شایسته‌ی عنوان «قهرمان» است.

نامه‌ها و نگاشته‌های اقبال که چند سال پیش از متن انگلیسی به فارسی برگردانده شده نیز جنبه‌هایی گوناگون از اندیشه‌های اقبال را دربر دارد که خواننده خود در ضمن مطالعه متوجّه فکر پویا و نظرگاه‌های سیاسی و انسانی اقبال خواهد شد و در این مورد بیش از این نیاز به توضیح نیست.

اکنون که فرصتی دست داده است و این اوراق چاپ و نشر می‌شود لازم است تا از دوست دانشمندم جناب آقای محمد حسین ساکت که اصل کتاب را در اختیارم گذاشتند و مرا به ترجمه‌ی پارسی آن تشویق کردند و نیز با لطف به ویرایش تطبیقی و ادبی ترجمه پرداختند سپاس‌گزاری کنم.

در پایان، خرسندی خود را از این که کتاب حاضر در نیمه‌ی آذر ۶۸، همزمان با برگزاری بزرگداشت علامه اقبال لاهوری دردانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی (مشهد)، نشر می‌یابد اعلام می‌دارم.

دکتر عبداللّه ظهیری

مقدّمه

برای این جانب افتخار بزرگی است که خواسته‌اند بر این مجموعه از نامه‌ها و دیگر نگاشته‌های اقبال مقدّمه‌ای بنویسم.

این مجموعه کاملاً تازه است و برای همین بسیار ارزشمند است. حتا طرح کتابی را که اقبال در نظر داشت بنویسد نیز کنار نگذاشته است، زیرا نسخه‌ی دقیقی از آن برای نخستین‌بار ارایه می‌شود.

من انتظار ندارم که این مجموعه جامع و کامل باشد. در واقع، من بر این عقیده‌ام که هنوز مایه‌های فراوانی هست که چشم به راه کشف و گردآوری است. اقبال بسیار مقیّد بود که به همگی نامه‌های دریافتی پاسخ بدهد. شنیده‌ام که اخیراً «انجمن اشاعت اردو» در میسور تعدادی از نامه‌های نشر نشده‌ی اقبال همراه با پاره‌ای از سخنرانی‌هایش را، که تا اکنون در هیچ دفتری گرد نیامده است، عرضه کرده است. اقبال در راستای زندگی خویش از جاهای زیادی در قارّه‌ی بریتانیا، اروپا و فلسطین دیدار کرد. او با اشخاص بسیاری در سراسر جهان مکاتبه داشت. می‌توان گفت ما تاکنون تنها منابع و امکانات اندکی برای گردآوری در دست داشته‌ایم و می‌توان گفت تقریباً» بیشترین نگاشته‌های اقبال نشر نیافته برجاست.

امید است مجموعه‌ی حاضر، که دستاورد تحقیق بردبارانه و کوشش فراوان آقای بشیردار است، برای آشنایی بیشتر و بهتر با زندگی و آثار اقبال، مورد استفاده قرار گیرد.

«بنیاد اقبال» (Iqbalica)، دارای چنین فضیلتی است که دوستداران و دانشمندان اقبال‌شناسی در سراسر جهان سپاس‌گزار آقای‌دار خواهند بود.

ممتاز حسن

پیشگفت

تاکنون، دو مجموعه از مقالات، سخنرانی‌ها و بیانیّه‌های اقبال به انگلیسی منتشر شده است. اوّلین مجموعه به نام **سخنرانی‌ها و بیانیّه‌های اقبال** (*Speeches and Statements of Iqbal*)، ویراسته‌ی شاملوست و دیگری به نام **اندیشه و عقاید اقبال** (*Thought and Reflections of Iqbal*) که آقای سیّد عبدالواحد ویراستار آن است. مجموعه‌ی دوم، چیزی افزون از گردآمده‌ی اوّل ندارد، مگر چند مقاله که از منابع دیگر دوباره به چاپ رسیده است.

اگر چه مجموعه‌ی حاضر شامل مطالبی است که در هیچ کدام از مجموعه‌های نشر یافته‌ی نگاشته‌های اقبال دیده نشده است ولی، برخی از این نامه‌ها در مجموعه‌ی **اقبال نامه** به زبان اردو نشر یافته است. اصل این نامه‌ها به انگلیسی، مانند نامه‌های دیگر، برای نخستین‌بار منتشر می‌شود.

با این همه، یک استثنا وجود دارد ـ طرح کتابی که اقبال در نظر داشت به پیشنهادی نوّاب بوپال بنگارد. این طرح نخست در **طلوع اسلام** و سپس در کتاب **اندیشه و عقاید اقبال** به چاپ رسید. اوّلین نمونه کامل بود در حالی که دومی نقص داشت؛ اما هر دو از کمبودهایی چند برخوردار بودند. از این نظر، این طرح که نسخه‌ی اصلی آن در اختیار فرهنگستان اقبال (Iqbal Academy) بود با بازبینی دوباره منتشر می‌گردد. حدّاکثر

امانت در متون رعایت شده است و این‌بار بخت یار گردیده است که موادّی افزون از دیگر منابع گردآوری شود. این مواد به صورت تکمله در پایان کتاب گنجانده شده است.

در اینجا مایلم که از آقایان شیخ عطاءالله، دکتر عاشق حسین بتلوی و آقای وحید احمد (از انگلستان) که نامه‌های منتشر نشده‌ی اقبال را در اختیارم نهادند تشکّر کنم. همچنین باید از آقای ممتاز حسن که نامه‌های نشر نیافته‌ی اقبال را در دسترس من گذاشتند و بر این دفتر مقدّمه‌ای نگاشتند سپاس‌گزاری نمایم.

ب. ا. دار

این نامه خطاب به سرگرد سعید محمدخان، دوست مولانا محمد علی جوهر در علیگر نگاشته شده است. او می‌خواست مدرسه‌ی نظامی تأسیس کند و تمایل داشت نام اقبال را بر آن بگذارد. متأسفانه نامه بی‌تاریخ و سال است.

* * *

- ۱ -

سرگرد عزیزم

۱ ـ از نامه‌ی شما سپاس‌گزارم. گذاردن نام یک شاعر صِرف بر یک مدرسه‌ی نظامی کار درستی به نظر نمی‌رسد. من به شما پیشنهاد می‌کنم تا نام «سلطان تیپو را روی مدرسه‌ی خود بگذارید. آرامگاه این سرباز شجاع، آن گونه که من در جنوب هندوستان دیدم، از بسیاری از ما که زنده‌ایم و یا وانمود می‌کنیم که زنده‌ایم بسی سرزنده‌تر بود.

ارادتمند

محمد اقبال

- ۲ -

این نامه خطاب به مرحوم دکترهادی حسن که در دانشگاه اسلامی علیگر به تدریس مشغول بود، نگاشه شده است. یکی از دانشجویان وی به نام دکتر س. س هاشمی کتاب **خضر** راه را به انگلیسی ترجمه کرده نسخه‌ای از آن را برای اقبال فرستاه بود تا در پیرامون آن اظهار نظر کند.

لاهور، دوم فوریه

آقای عزیز

از نامه‌ی شما سپاسگزارم. من چند بخش از کار دانشجوی شما را که در واقع بسیار

جالب و معتبر بود خواندم. گاهی اوقات احساس می‌کنم که در انتشار کتاب **اسرار خودی** مرتکب اشتباهی شده‌ام، زیرا که درک نظریّه‌ی «خود» زیاد آسان نیست. فهم آن بستگی دارد به ادراک و تجربیّات شخصی، استدلال منطقی. با همه‌ی اینها، بسیار خوشحالم؛ زیرا دست کم مانند دانشجوی شما کسانی هستند که در راه برداشت درست از آن گام برمی‌دارند. مطمئنّم که اگر دانشجوی شما کتاب **پیام مشرق** (مخصوصاً رباعیّات) و بخش‌هایی از **رموز بی‌خودی** را که در باب ماهیّت پیوند فرد با جامعه و چگونگی زندگی اجتماعی است بخواند، بینشی از نظریّه‌ی کلّی من نیز درباره‌ی زندگی بشری و هم الهی به دست خواهد آورد.

تصوّراتی را که من به آنها جامه‌ی عمل پوشانده‌ام صرفاً بسیار دیریاب است. و ذهن، به تدریج، قادر به درک ابعاد و معنای آن خواهد بود. در مورد شخص خودم، این مسأله نزدیک به ۱۵ سال به درازا انجامید. این دانشجو در بخشی از مقاله‌اش درباره‌ی یکی شدن با «فناناپذیر» و «فانی» سخن به میان آورده است.

آرمان من از شخصیّت انسانی، که منظور شخصیّت فانی است، به بهترین صورت در آنچه یک شاعر کهن ایرانی در ستایش پیامبر[ص] سروده است، بیان شده است:

«موسی ز هوش رفت به یک جلوه‌ی صفات — تو عین ذات می‌نگری با تبسّمی»

این است آرمان من پیرامون استحکام و تزلزل ناپذیری شخصیّت‌فردی حتا پیش از فناناپذیری. در سراسر ادبیّات اسلامی چنین شعری بی‌همتاست و این دو مصرع تمامی ابدیّت تصوّرات را مطرح می‌سازد. نمی‌دانم آیاشاعر از مفهوم آنچه که می‌گفت آگاه بود یا نه؛ ولی کشف آن برای خواسته‌ی ما ضروری نیست. به نظر من، جاودانگی بدون در برداشتن مفهوم تداوم شخصیّت فانی امری بی‌معناست:

ز خودگذشته‌ای ای قطره‌ی محال اندیش — شدن به بحر و گُهر برنخاستن ننگ است

این دست دیدگاه انسانی که فکر می‌کنم نخست زیر تأثیر کلّی قرآن قرار دارد، نیز همان است که اسلام امروز باید از نو بیاموزد. من شدیداً بر این عقیده‌ام تا غنای درونی این تصوّر را در همه‌ی تأثیراتش بر زندگی این جهانی و آن جهانی نشان دهم. حس

می‌کنم که درست دست بر زخم درونی یک مسلمان امروزی نهاده‌ام، و امیدوارم که بتوانم به وی بگویم که «بیماری تو اینجاست». من کاملاً از وظیفه‌ی خطیر خود آگاهم و امیدوارم کسانی که این مقاله را می‌خوانند نیز درک کنند که این مسؤولیّت بر شانه‌های آنان هم سنگینی می‌کند.

لطفاً این نامه را به شاگرد من نشان دهید. چرا که، این نامه در واقع برای او نوشته شده است. درباره‌ی زبان نگارش متأسفانه باید بگویم که هم مقدّمه و هم ترجمه‌ها نیاز به اصلاح و بازنگری در ترجمه دارد.

من با انتشار مقاله‌ی ایشان مخالفتی ندارم ولی از روی پند و اندرز بهتر می‌دانم که این اثر را به شخص دیگری نیز نشان بدهد تا در بهتر بیان کردن موضوع بتواند او را یاری برساند. منظور وزن شعری نیست بلکه، این است که وقتی نظم به صورت نثر درمی‌آید، مترجم آن باید مراقب باشد که نثرش خالی از لطف شعری نباشد. علاوه بر این، برخی از اصطلاحات فارسی هستند مانند «گل دورو»، «پرده‌ی تقدیر» یا «جهان‌بین» که این دانشجو فکر می‌کند این جانب آنها را ابداع کرده‌ام؛ در حالی که اینها اصطلاحات معمول فارسی است و در همه‌ی واژه‌نامه‌های فارسی آمده است. متون اصلی نیز در یکی دو روز آینده مسترد خواهد شد.

در پایان به خاطر کلمات مهرآمیز در مقدّمه‌ی اثر وی که نسبت به من روا داشته‌اید، از شما و دانشجوی شما سپاس‌گزارم.

م. ا

- ۳ -

این نامه خطاب به آقای «آ.ر.چنگیز» (که بعداً آقای قاضی چنگیز نامیده شد) نگاشته شده است که وی دانشجوی دانشگاه اسلامی علیگر بود. او از ظهور فرقه‌گرایی در میان مسلمانان این شبه قارّه در رنج بود و تصمیم گرفت انجمنی برپا کند با این دید که این گرایش خطرناک را مورد بررسی قرار دهد.

۲۱ اکتبر ۱۹۲۵

آقای چنگیز عزیز

از نامه‌ی شما متشکرّم، متأسّفم که نمی‌توانم همه چیز راجع به موضوع نامه‌ی شما بنویسم. ولی می‌توانم این اندازه بگویم که یک چنین انجمنی را مدّتی پیش دقیقاً در راستای پیشنهاد شما تشکیل داده بودم. در واقع، در مسأله‌ی مسالمت و بردباری، من از شما پا را فراتر گذاشتم ولی، به دلایل مختلفی، که شرح آن در این نامه ممکن نیست، این انجمن تنها به صورت یک مؤسسّه‌ی خصوصی باقی ماند. اگر چه واضح است که آگاهی و درک عمیق‌تر اسلام و نیاز برای اتّحاد مجدّد فرقه‌های اسلامی خود در حال تبلور است. به عقیده‌ی من، چنین انجمنی شاید بتواند به انجام کارهای اوّلیه دست یازد؛ اما متّحد ساختن فرقه‌های گوناگون، واقعاً از عهده‌ی یک شخصیّت بزرگ برمی‌آید تا یک انجمن. رئیس چنین انجمنی باید خود پیدا شود تا این‌که انتخاب شود. این یکی از دلایلی است که چرا انجمن، به صورت یک مؤسسّه‌ی خصوصی باقی ماند. به هر حال، من به زودی از نقایص خود آگاهی یافتم، و آن اشتیاق نخستین را از دست دادم.

حقیقت این است که دشمنی و خصومت فرقه‌ها اساساً به خاطر عدم تماس مسلمانان با چشمه و منبع زنده‌ی زندگی مذهبی است. فکر نمی‌کنم که در حال حاضر شخص مناسب برای رهبری این نهضت من باشم. ولی ممکن است این کاری باشد که سرانجام باید آن را انجام دهم. با شما هم عقیده‌ام ولی، تمنّا می‌کنم لااقل حالا مرا به ریاست انجمن انتخاب نکنید. امیدوارم که انجمن شما نتیجه‌ی رفاقت شخصی شما نباشد (مرا به خاطر صراحت بی‌حدّم ببخشید!) بلکه از تجربه‌ی زنده‌ی روح ناشی شده باشد. همیشه برای نظر خواهی، اگر نیاز باشد، حاضرم.

م. ا.

ـ ۴ ـ

خواجه عبدالواحد به مشکلات مذهبی و فرهنگی مسلمانان دلبستگی فراوانی داشت، و بدین خاطر، بخش مهمّی از زندگی خود را در لاهور سپری

کرد. او بر آن بود که انجمنی در لاهور تأسیس کند تا باعث بیداری مسلمانان گردد. بدین جهت از اقبال خواهش کرد که ریاست انجمن را بپذیرد. اقبال پس از اکراه فراوان آن را پذیرفت. اقبال به خواجه صاحب اطّلاع داد که دکتر ظفرالحسن از دانشگاه اسلامی علیگر نیز در چنین فکری است؛ که در نتیجه او هم باید مورد مشاوره قرار گیرد. پس از ردّ و بدل چند نامه، دکترحسن چنین نوشت که مسائلی از این قبیل از طریق مکاتبه نمی‌تواند حل شود. او ۲ نفر از دانشجویانش را همراه خواجه عبدالواحد به لاهور فرستاد. دانشجویان دکتر حسن که متعاقباً به لاهور آمدند. عبارت بودند از دکتر م. م. احمد و دکتر ب. آ. فارونی. دکتر م. م. احمد تا این اواخر رئیس گروه فلسفه‌ی دانشگاه کراچی بود. دکتر فارونی نیز در کالج M.A.D در لاهور مشغول کار بود. به هنگام ورود این آقایان بود که نامه‌ی زیر به خواجه عبدالواحد نوشته شد. نمونه‌ای از ورقه‌ای که هر عضو انجمن می‌بایست آن را امضا کند در زیر می‌آید:

۱ ـ من مایلم که عضو این انجمن که برای نوزایی مسلمانان در هند تأسیس یافته است شوم. اطاعت بی‌قید و شرط خود را نسبت به امیر و در همه‌ی شرایط، وفاداری خویش را نسبت به قرآن و سنّت اعلام می‌دارم.

۲ ـ مایلم که علّامه سرمحمد اقبال دبیر این انجمن گردد.

امضا

آقای خواجه واحد عزیز

این آقایان از علیگر، تشریف آوردند تا در پیرامون موضوعی که شما خطاب به سیّدظفر حسن نوشته بودید صحبت کنند. شاید شما و دوستانتان مایل باشید که با ایشان صحبتی داشته باشید. چنانچه مایلید، سرشب به خانه‌ام بیایید. می‌توانید دوستان خود را به همراه بیاورید.

م. ا.

- ۵ -

این نامه خطاب به عالی‌جناب آقا خان، راجع به وضع ویژه و مهمی به هنگام دومین دور مذاکرات میزگرد، نوشته شده است. هیأت‌های مسلمانان متّفقانه تصمیم گرفتند که در مباحثه‌ی کمیته‌ی فرعی فدرال شرکت نکنند زیرا، طرح فدراسیون که توّسط حکومت انگلیس برای هندوستان در نظر گرفته شده بود، دلخواه مسلمانان نبود. به احتمال، برخی از نمایندگان هیأت مسلمانان که زیر فشار دولت انگلیس قرار داشتند این تصمیم را نادیده گرفتند و در جلسه‌های این کمیته‌ی فرعی شرکت کردند. به خاطر این عمل، اقبال نامه‌ی زیر را نوشت:

مذاکرات میزگرد هندوستان
۱۶ نوامبر ۱۹۳۱

قصر جنوب غربی
عالی جناب

در کمال ناراحتی و رنج این نامه را برای شما می‌نویسم. از همان آغاز، بر فعّالیّت‌های هیأت اعزامی مسلمانان نظارت داشته‌ام. رقیبان پنهانی این هیأت و نیرنگ‌ها و خیانت‌های برخی از اعضا مرا در حزن و اندوه فرو برده است. در کمال انزجار از چنین اعمالی، از امروز مسؤولیّتی در پیوند با کابینه‌ی نمایشی هیأت اعزامی مسلمانان نخواهم داشت.

ارادتمند

م. ا.

- ۶ -

این نامه خطاب به تاجری به نام (ست Seth) عبدالله هارون نوشته شد که عضو فعّال کنفرانس مسلمانان بود. دومین کنفرانس میزگرد در ۳۱ دسامبر

۱۹۳۱ پایان یافت. نتایج کنفرانس برای مسلمانان خیلی مطلوب نبود. ست صاحب پس از مشاوره با آقاخان به اقبال نامه‌ای نوشت و در آن پیشنهاد کرد که جلسه‌ای با حضور حاکم تشکیل شود و یادداشتی در باب تقاضاهای مسلمانان نوشته شود. نامه‌ی اقبال در پاسخ به این نامه نوشته شد. اقبال ریاست کنفرانس مسلمانان را، که در تاریخ ۲۱ مارس ۱۹۳۲ در لاهور تشکیل شد، بر عهده داشت.

لاهور
۱۶ژانویه‌ی ۱۹۳۲

از: دکترسر محمد اقبال
به: آقای صاحب عزیز

از نامه‌ی شما سپاس‌گزارم. سوکمندانه، از این که به شما می‌گویم که در مورد تقاضاهای مسلمانان در انگلیس بسیار بدبینم، متأسّفم و این که هنوز این فکر در مخیّله‌ام هست. تجربه به من آموخته است که افراد معدودی باید مورد اعتماد قرار گیرند. درباره‌ی پیشنهاد نمایندگی از طرف شما فعلاً چیزی نمی‌گویم. همان‌گونه که می‌دانید من ریاست کنفرانس راکه در لاهور تشکیل خواهد شد بر عهده خواهم داشت. فکر می‌کنم که باید، عقایدم را در پیرامون آنچه که مسلمانان هند باید انجام دهند، محفوظ نگه‌دارم؛ در حالی که تقاضاهایشان از طرف نخست‌وزیر با بی‌توجّهی روبه‌رو گشته است.

م. ا.

- ۷ -

عطیّه بگم عزیزم

من هنوز چیزی راجع به خاطرات شما نشنیده‌ام. متأسّفم که درباره‌ی مسائل فلسطین شما آن گونه که باید در جریان امر نیستید. من به مفتی گفته‌ام که لااقل تا

اواسط اکتبر به هندوستان نیاید. نمی‌دانم که او این پند را به گوش خواهد گرفت یا نه. آنچه که شوکت علی راجع به من گفته است بیش از آن است که لایق آنم. من هم مانند او یک انسان خاکی (تکه‌ی گل) هستم. منشی خصوصی من در اسپانیا ـ که یک دختر انگلیسی است ـ ناگهان روش خود را نسبت به من تغییر داد و اکنون بیشتر یک مرید است تا یک منشی. از او علّت این تغییر مهم را، که کاملاً درخور توجّه بود، پرسیدم. ولی در جواب گفت که او کشف کرده بود که من موجودی الهی و مقدّسم! برای من غیر ممکن است که بتوانم قاطعانه خود را به گونه‌ای مثبت تعریف یا توصیف کنم. فقط می‌توانم در جهت منفی خود را تشریح کنم. یعنی، که فرد احمقی نیستم. اگر شما جداً به تشکیل کنفرانس زنان مسلمان سراسر هندوستان مایلید، نباید آن را زیر نظر کنفرانس یا حزب دیگری برگزار کنید. این کنفرانس باید یک سازمان مستقل باشد. البته، برای تدوین خطّ مشی کلّی می‌توانید با اعضای کنفرانس مشورت کنید. اواخر ژوئیه ممکن است به اروپا بروم. اگر نتایجی به دست دهد، شما را در جریان خواهم گذشت.

م. ا.

ـ ۸ ـ

سید عبدالله برلوی (Brelvi) که سردبیر روزنامه‌ی **وقایع بمبئی** (*Bombay Chronicle*) از آقای ضیاء الدین احمد بارنی (Barni) درخواست کرد تا مقاله‌ای برای تحقیق، در پیرامون «نظریّه‌ی اقبال درباره‌ی مکان و زمان» بنویسد. آقای بارنی ناتوانی خویش را از انجام این کار بیان داشت و نام دکتر ج. م. د. صوفی را پیشنهاد کرد. او به زبان انگلیسی به پیشنهاد اقبال کتابی درباره‌ی کشمیر نوشته بود، ولی او نیز از انجام این کار امتناع ورزید. در نتیجه آقای بارنی نامه‌ای به اقبال نوشت و جواب زیر را دریافت داشت.

۱۰ دسامبر ۱۹۳۳

لاهور

آقای بارنی عزیز

از نامه‌ی شما بسیار سپاس‌گزارم. در واقع نمی‌دانم در پاسخ نامه‌ی محبّت‌آمیز شما چه بنویسم. من درباره‌ی زمان و مکان در تاریخ تفکّر مسلمانان مقاله‌ای خواهم نوشت که تاریخ نگارش آن معلوم نیست. لیکن آنان مایلند که من سخنرانی‌ام را در سال ۱۹۳۴ ایراد کنم.

م. ا

- ۹ -

این نامه خطاب به آقای ک. ج. سیّدین، پس از مطالعه‌ی خلاصه‌ی کتابش به نام **فلسفه‌ی آموزشی اقبال** نوشته شد.

لاهور
۲۱ ژوئن ۱۹۳۶

آقای سیدین عزیز

به خاطر نامه‌ی شما سپاس‌گزارم. خلاصه‌ای که تهیّه کرده بودید عالی است و کم و کاستی ندارد. امیدوارم کتاب من به نام **ضرب کلیم** در اواخر ژوئن منتشر شود. نسخه‌ای از آن را برایتان خواهم فرستاد. بخشی از این مجموعه به تعلیم و تربیت ویژگی داده شده است. شاید شما مطلب جدیدی در آن نیابید. با وجود این، اگر به موقع به دست شما رسید؛ بخش یاد شده را مطالعه کنید. تصوّر می‌کنم که شما از کاربردهای آموزشی نظریّه‌ی مونادگرایی (monadism) لایب نیتز (Leibnitz) آگاهید. برابر نظریّه‌ی وی موناد (ذّره) و پنجره‌ی بسته‌ای است که قادر به جذب نیروهای خارجی نیست. این جانب بر این عقیده‌ام که ذهن بشری اساساً دارای ماهیّت خود شبیه ساز است.

زمان، برکت بزرگی است. «به زمان دشنام مدهید، همانا زمان خداست:

لاتَبُسوّاالّدَهْرَ إنّ الدَّهْر هُوَ اللّه» در عین حال که زمان می‌کشد و نابود می‌کند، امکانات نهانی اشیاء را نیز بروز می‌دهد و گسترش می‌بخشد. مسأله‌ی امکان‌پذیر بودن تغییر و تحوّل بزرگ‌ترین سرمایه‌ی بشر در حال حاضر است.

توضیح: میزان سلامتی بدنم روبه افزایش است. گرفتگی صدایم کم‌کم رو به بهبود است.

- ۱۰ -

۱. مجید سردبیر روزنامه‌ی **پاکستان ریویو** (*Pakistan Review*) چنین می‌نویسد: «شما از شنیدن این خبر مسرور خواهید شد که به تأکید علّامه اقبال بود که توانستم به عنوان کارمند در دبیرخانه‌ی کارمندان پنجاب مشغول کار شوم. اقبال آن توصیه‌نامه را خطاب به سردفتر کلّ فرمان‌داری پنجاب آقای جی. ج. بیزلی (J.G.Beazely) نوشته بود. گواهی زیر به درخواست من به خودم داده شد». مجید این نامه را در ۱۹۶۶/۹/۲۲ مطرح کرده بود.

سپتامبر ۱۹۲۹

این جانب با طیب خاطر گواهی می‌کنم که با آقای عبدالمجید، لیسانسیه‌ی ادبیّات، دوستی دیرین داشته‌ام. وی شخصی است بسیار با هوش و سخت‌کوش و از همه مهمتر، سراسر قابل اطمینان.

او می‌گوید که برای شغل دبیری (کارمند جزء) تقاضای کار کرده است. شکی ندارم که او از انجام این کار برمی‌آید و کارش مورد رضایت رؤسایش خواهد بود. بی‌گمان استخدام او را توصیه می‌کنم و امیدوارم که وی در حفظ شغلش خواهد کوشید. همچنین می‌افزایم که او به خانواده‌ی محترم در لاهور وابسته است.

م. ا.

- ۱۱ -

برخی از نامه‌های اقبال، که در اصل به انگلیسی نوشته شده بود، در **اقبال نامه** به زبان اردو نیز ترجمه گردیده است. به لطف آقای شیخ عطاءاللّه، که جمع آورنده‌ی **اقبال‌نامه** است، این نامه در اینجا به زبان انگلیسی درج می‌شود.

۲ ژوئن ۱۹۳۴

مسعود عزیز،

لطفاً به سرعت مرا در جریان بگذار که کجا هستی و برنامه‌های آینده است چیست. می‌خواهم شما را ملاقات کنم و یا نامه‌ای درباره‌ی موضوع خیلی مهم خود برایت بنویسم. امیدوارم که به این نامه سریع پاسخ بدهید.

توضیح: موضوعی که قرار است بحث شود ربطی به استعفای شما ندارد.

م.ا.

- ۱۲ -

مسعود عزیز[1]

امیدوارم که حال شما و بانو مسعود خوب باشد. حال منهم دارد بهتر می‌شود. فکر می‌کنم که ۲۱ آوریل برای دیدار عالی جناب نوّاب بوپال (Bhopal) از لاهور تاریخ بسیار مناسبی است. فرماندار در ۲۰ آوریل از جلسه رسماً بازدید خواهد کرد. امیدوارم که تمام طول روز ۲۱ مه صرف عالی جناب نوّاب بوپال و مسلمانان پنجاب شود.[2] لطفاً مرا روشن کنید که چنانچه عالی جناب نوّاب به انگلیس نمی‌رود، همه‌ی امور مرتّب شده باشند.

می توانی درک کنی که چرا من مایلم روز جداگانه‌ای برای عالی جناب در نظر گرفته شود. امیدوارم چنانچه عالی جناب عازم انگلیس نیست، این مسأله روشن شود. و اگر

---

۱. به مرحوم رئیس مسعود (Ross Masood).

۲. اشاره به جلسه‌ی انجمن حمایت اسلام لاهور است که عالی‌جناب نوّاب بوپال ریاست جلسه را به عهده داشت.

چنین است لطفاً تلگراف بزن. همچنین، چنانچه او با دیدار ۲۱ آوریل موافقت کند، به من تلگراف بزن.

دربارهی مسألهی دیگر چیزی شنیدید؟ مشتاقانه منتظر نامهی شما هستم یعنی، نامهای که قصد داشتید نزدیک آخر این ماه به من بنویسید. لطفاً سلام مرا به بانو مسعود و انور برسانید.

اراتمند

محمد اقبال

- ۱۳ -

لاهور، ۱۴ آوریل ۱۹۳۵

مسعود عزیز

امیدوارم که تونامهی مرا به ضمیمهی نامهی دوشیزه فارکهارسون (Farquharson) دریافت کرده باشی. نظر شما راجع به قسمتی که زیر آن خط کشیدم چیست؟ آیا تو تحقیقی راکه خانم فارکهارسون برایتان فرستاده است دریافت کردی؟ من به اتّفاق تنی چند از آقایان دیگر امروز نامهای برای خبرگزاری «آسوشیتدپرس» پیرامون استعفای عالی جناب میفرستم.[1]

از طرح شما دربارهی خودم اندکی دستگیرم شده است. منبع اطّلاعات من دوستی است اهل بهاولپور (Bahawalpur). شنیدم که این دوست برای فرماندار بوپال نامهای فرستاده است. من از محتوای این نامه اطّلاعاتی به دست آوردهام. آیا گزارشی که من دریافت کردهام درست است؟ با دریافت جواب این نامه دربارهی آنچه از شما میشنوم، فکرم را به شما خواهم گفت. لطفاً احترام و ارادت مرا به بانو مسعود و انور ابلاغ کن.

محمد اقبال

---

۱. استعفا از ریاست دانشگاه اسلامی علیگر.

- ۱۴ -

لاهور ۲۶ آوریل ۱۹۳۵

مسعود عزیز

از بابت نامه‌ی شما متشکّرم. از شنیدن خبر بیماری شما ناراحت شدم. امیدوارم که هر چه زودتر بهبود پیدا کنید. امیدوارم که بتوانم در اواخر ماه مه به بوپال بیایم. همسرم بسیار ناتوان و ضعیف است و در طول ۱۰ سال گذشته حال مساعدی نداشته است. وی از نواحی طحال و کبد دچار ناراحتی است و در حال حاضر به خاطر تب، بسیار ضعیف شده است. ما از اواسط ماه مه به منزل جدید نقل مکان خواهیم کرد؛ و از خدا مسألت دارم که تا آن موقع بتواند حرکت کند. از شما بسیار سپاس‌گزارم به خاطر توجّهی که در انجام امور من مبذول داشته‌اید؛ اگر چه نمی‌توانم این واقعیّت را از شما پنهان کنم که زیاد خوش بین نیستم. زمانی ازاین بابت بسیار خوشحال بودم زیرا، به ویژه فکر می‌کردم که شما موفّق خواهید شد. در این صورت، قادر خواهم بود که یادداشت‌هایی درباره‌ی **قرآن** در پرتو اندیشه امروز که از دیرباز فکرم را به خود مشغول داشته بود بنویسم. ولی تا اندازه‌ای احساس می‌کنم که ممکن است رؤیای من جامه‌ی عمل به خود نپوشد. تصوّر نمی‌کنم اگر بتوانم باقی‌مانده‌ی سال‌های زندگی‌ام را وقف این کار بکنم، خدمتی بالاتر از این برای مسلمانان جهان انجام داده باشم.به هر حال بگذار ببینم چه می‌شود. همه چیز در دست خداست. اگر این خدمت به اسلام امروز مطلوب درگاه خدا باشد، شاید اسباب انجام این کار را عطا فرماید. سلام مرا به بانو مسعود برسان. علی بخش به هر دوی شما سلام می‌رساند. جاوید نیز عرض ادب دارد. آرزومند خوبی شما.

ارادتمند

محمد اقبال

- ۱۵ -

لاهور ۲ مه ۱۹۳۵

مسعود عزیز

امیدوارم که حال شما و بانو مسعود کاملاً خوب باشد. نگرانی من در پیرامون سلامتی همسرم کمی فروکش کرده است. او می‌بایست تحت عمل جرّاحی قرار گیرد. به شکر خدا، او نجات یافته است. ان شاءاللّه تا اواخر ماه مه پیش شما خواهم آمد. امیدوارم که آن موضوع و خیم‌تر نشده باشد، وگرنه تو به من نامه نمی‌نوشتی. چه کسی ریاست دانشگاه را به عهده خواهد گرفت؟ امید داشتم که عالی جناب بوپال استعفای خود را مورد تجدید نظر قرار دهد. ولی شعیب به من نوشته بود که احتمالش کم است. شاید لرد ویلینگدون (Lord Wilingdon) عالی‌جناب را متقاعد سازد تا در استعفایش تجدید نظر کند. لطفاً مرا از تصمیم عالی با خبر کن. اگر عالی جناب موافقت بکند فکر نمی‌کنید که بها و الپور مناسب این کار خواهد بود؟

م.ا.

توضیح: علی بخش به شما و بیگم سلام می‌رساند

- ۱۶ -

لاهور ۲۳ مه ۱۹۳۵

مسعود عزیز

از نامه‌ات بسیار متشکّرم که خاطرم را آسوده کرد. تقاضای من، به‌خصوص خواهش فردی در حال مرگ است که می‌خواهد پیش از وداع با دارفانی کاری انجام دهد. امیدوارم که موضوع را با عالی جناب در میان بگذارید. بسیار از او ممنون خواهم شد اگر وسایل اقامتم را در بوپال فراهم کند. همسرم شدیداً مریض است. شاید لحظات آخر عمرش رسیده باشد. برایم مشکل است که لاهور را در حال حاضر ترک کنم. تو را بعداً در جریان امر خواهم گذاشت. لطفاً تاریخ برگشتن خود و بانو مسعود به بوپال را برایم بنویس. تصوّر می‌کنم که همسرت برای مدتی در ایندور (Indore) ناچار به اقامت

خواهد بود و تو نیز تا آخر ژوئن به بوپال برخواهی گشت. لطفاً سلام به همسرت و انوربرسان. آیا حکیم صاحب هنوز آنجاست؟ امیدوارم که شغلی دست و پا کرده باشد.

ارادتمند

محمد اقبال

در ضمن همسرم در ساعت ۵/۳۰ درگذشت

- ۱۷ -

رشید عزیز

از نامه‌ات، که لحظه‌ای پیش به دست من رسید، متشکّرم، همان‌گونه که می‌دانی من به آمتول (Amtul) و مسعود علاقه‌ی فراوان دارم و حاضرم برای خوشحالی آنها هرکاری را انجام دهم. اما درباره‌ی این موضوع به خصوص، نمی‌توانم با گفتن دلایل روانشناسی به شما بگویم که زنده کردن این خاطره‌ی اندام (فیزیولوژی) او به عنوان یک مادر جدّاً تأثیر می‌گذارد. به شما توصیه می‌کنم که صبر پیشه کنید تا خداوند با عنایات بی‌کران خویش فرزند دیگری به شما عطا فرماید، در آن وقت، می‌توانید این بیت شعر را روی سنگ مرمر بنویسد:

در چمن بود ولیکن نتوان گفت که بود   آه از آن غنچه که باد سحر او را نگشود

این بیت بلافاصله پس از خواندن نامه‌ی شما به خاطرم آمد.

ارادتمند

محمد اقبال

من در دهلی بیماری آمتول را با آقای حکیم نابینا در میان گذاشته بودم. ایشان در ماه نوامبر به دهلی خواهد رفت. شما می‌توانید در صورت نیاز ایشان را در دهلی دیدار کنید.[1]

محمد اقبال

---

۱. این پاراگراف به اردو آمده است که عیناً ترجمه گردید. «مترجم».

- ۱۸ -

۱۳ ژانویه ۱۹۳۴

آقای نعیم الحق عزیز

از نامه‌ی شما و نیز تلگرافی که شب گذشته دریافت کردم و جوابش را امروز صبح فرستادم، سپاس‌گزارم. این نهایت نظر لطف شماست که انجام هر دو پرونده را پیشنهاد کردید. من حکم و سایر مدارک مربوط به یکی از دو محاکمه را که در شهر جامو در تاریخ ۱۳ فوریه ۱۹۳۴ شروع خواهد شد می‌فرستم. شاید بهتر باشد اگر شما یک روز زودتر یعنی ۱۲ فوریه به آنجا برسید. امّا در مورد پرونده‌ی دیگر باید بگویم که هیچ‌گونه مدارکی موجود نیست. چنانچه اشکالی ندارد من با خوشوقتی مدارک را به محض وصول برای شما خواهم فرستاد.

محاکمه روز ۵ فوریه شروع می‌شود. محاکمه‌ای که من مدارکش را برایتان می‌فرستم بیش از ۵ تا ۶ روز وقت خواهد گرفت. مطمئنّم که شما وقت کافی برای آماده کردن خود خواهید داشت.

م. ا

- ۱۹ -

آقای نعیم الحق عزیز

۲۲ ژانویه ۱۹۳۴

از نامه‌ی محبّت‌آمیز شما که لحظه‌ای پیش رسید، بسیار سپاس‌گزارم. خیلی نگران دوستان در پاتنا (Patna) بودم. و در واقع در صدد بودم که تلگراف بزنم که در همان موقع نامه‌ی شما رسید. این واقعاً نشانه‌ی بارز شهامت شماست که برخلاف فشار فیزیکی ناشی از زلزله که می‌بایست بر شما و دوستانتان حادث شده باشد پذیرفتند که پرونده را مورد بحث قرار دهید. من یک نسخه از حکم دادگاه در قضیّه‌ی دیگر میر بور را دریافت کردم، ولی بقیّه‌ی مدارک هنوز به دستم نرسیده است می‌ترسم که خواستار انجام این قضیّه توسط شما شوم، چرا که زحمت زیادی به دنبال خواهد داشت. در

خصوص دستیار شما سعی خواهم کرد یک نفر را از اینجا بفرستم.

او ممکن است که در لاهور یا جامو به شما بپیوندد. مسؤولان کنفرانس جامو وسایل اقامت شما را همراهم خواهند کرد. لطفاً به ش. عبدالحمید نامه بنویسد. من با آقای ش. محمّد عبدالله، رئیس کنفرانس، گفتگو کرده‌ام که هم‌اکنون در لاهور به سر می‌برد، و به احتمال هنگام ورود شما به جامو در آنجا خواهد بود. امیدوارم که به سلامت باشید. با تشکر: ارادتمند محمد اقبال

توضیح: لطفاً مرا از رسیدن مدارک با خبر کنید و نیز جزئیّات ورود به جامو را به آقای ش. عبدالحمید (رئیس کنفرانس کشمیر) اطّلاع دهید و در سایر مسائل نیز بهتر است با ایشان تماس بگیرد.

- ۲۰ -

آقای نعیم الحق عزیز

از نامه‌ی شما متشکّرم. می‌خواهم که نامه‌ای به آقای عبدالحمید بنویسم و از وی بخواهم که پرونده را به تعویق اندازد. بهترین راه حل این است که، حالا که شما درگیر دفاع از پرونده‌اید مستقیماً به دادگاه عالی کشمیر نامه‌ای بنویسید و دلایل خود را همان‌گونه که در نامه نوشته بودید، بیان دارید.

توضیح: (باید بگویم) با رسیدن شما، به احتمال، کشمیر در معرض آشوب مجدّد قرار خواهد گرفت.

ارادتمند

محمد اقبال

- ۲۱ -

لاهور، ۹ فوریه ۱۹۳۴

آقای نعیم الحق عزیز

از نامه‌تان متشکّرم. پرونده‌ای را که من از شما خواهش کردم دفاع کنید، باید توسّط

چ. ظفرالله خان مورد دفاع قرار گیرد.

آقای عبدالحمید این قضیّه را به من نوشت. و من بر خود لازم دانستم که شما را فوراً در جریان امر بگذارم تا از زحمت خلاص شوید.

حال چگونه چ. ظفرالله می‌خواهد آنجا برود، و چه کسی انجام این دفـاع را از او خواسته است، بی‌خبرم. شاید این امر توسّط برخی از افراد که در کنفرانس کشمیر بودند، که هنوز نیز پنهانی با قادیانی‌ها همکاری دارند، انجام شده است. امیدوارم که حالتان خوب باشد و از شما به خاطر همه‌ی زحمات و از خودگذشتگی متشکّرم.

ارادتمند

محمد اقبال

- ۲۲ -

این نامه خطاب به سردارم. ب. احمد مشاور مالیاتی در بمبئی نوشته شده است.

شهر سیالکوت

۲۷ اوت ۱۹۲۲

آقای عزیز

متأسّفانه اطّلاعاتم راجع به آلمان تقریباً زیاد معتبر نیست. من ۱۳ سال پـیش در آلمان بودم. از آن تاریخ، این کشور درگیر یکی از ویرانگرترین جنگ‌های تاریخ شده است؛ و اکنون نیز درگیر یکی از بزرگ‌ترین بـحران‌هـای مـالی است کـه در تـاریخ اقتصادی جهان سابقه نداشته است. معتقدم که نهادهای آلمان کاملاً دگـرگونی یـافته است. شما باید با شخصی که به تازگی از آلمان برگشته است صلاح و مشورت کنید. آنچه که می‌توانم به شما بگویم این است که من رساله‌ی خود را به دانشگاه مونیخ ارایه دادم ــ که در شرایط استثنایی، مقامات دانشگاه مرا از اقامت در دانشگاه معاف کردند.

علاوه بر این، اجازه دادند که رساله‌ام را به انگلیسی بنویسم. معمولاً در دانشگاه‌های آلمان رویّه این است که دانشجو می‌باید برای مدت ۳ سال یا ۱۸ ماه درکلاس‌های درس (سمینار) شرکت کند. این بستگی دارد به کارنامه‌ی دانشجو. معمولاً، رساله باید به آلمانی یا لاتین نوشته شود. به هر حال، آنها مرا از این امر معاف کردند. به خاطر توصیه‌ی استادم در دانشگاه کمبریج. امتحان دکترا شفاهی بود و به زبان آلمانی انجام شد. من آلمانی را به هنگام اقامتم در آلمان آموختم.

ارادتمند

محمد اقبال

- ۲۳ -

این نامه خطاب به پروفسور م. م. شفیع نوشته شد در جواب نامه‌ی مورّخ ۱۷ فوریه‌ی ۱۹۲۶.

آقای شفیع عزیز

متأسّفم که نمی‌توانم به پرسش‌های شما پاسخ بدهم. با این همه، معتقدم که فعّالیّت فکری، به‌ویژه در مصر جریان دارد و درکشورهای اسلامی فلسفه به عنوان بخشی از الاهیّات آموخته می‌شود. نمی‌توانم بگویم که آیا مدارس، که عموماً به روال قدیم اداره می‌شوند، مربوط به فلسفه‌ی عربی است یا نه. می‌دانم که برخی از کتاب‌های فلسفه‌ی جدید مانند کتاب **سپیده‌ی روز** (*Dawn of the Day*) اثر نیچه زیر عنوان کتاب **الفجر** به عربی ترجمه شده است. شنیدم که کتاب به وسیله‌ی شخصی در عراق ترجمه شده است ولی خودم آن را ندیده‌ام. تا جایی که می‌دانم، علما برای بازسازی افکار مسلمانان از رهگذر فلسفه‌ی جدید هیچ کوششی به خرج نداده‌اند، ولی به خاطر وقایع اخیر دنیای اسلام انتظار چنین دگرگونی‌هایی می‌شود. الغای اصل خلافت برخی از اندیشمندان مصر را بر آن داشته است تا در این حاشیه جهت مسأله‌ی قانون اساسی، **قرآن** را مورد

مطالعه قرار دهند. با پایان گرفتن ناآرامی‌های سیاسی اسلام، پرسش‌های فلسفی مطرح خواهد شد. از جهت نوشتن این نامه در پشت نامه‌ی شما پوزش می‌طلبم. فکر کردم که شاید مایل به رجوع به سؤال‌های خود باشید.

ارادتمند

محمد اقبال

- ۲۴ -

لاهور، ۱۸ فوریه

۱۹۲۹

آقای جمیل[۱] عزیز

از بابت کارت پستال‌هایی که لحظه‌ای پیش رسید، متشکّرم. بسیار خوشحالم از این که در مقابل آزمایش‌ها مقاومت کردم، و اکنون نیز برخلاف مشکلات بی‌شمار مالی که بر سر راه دارم، می‌خواهم به ایران و ترکیه سفر کنم. اگر چه امیدوارم که خداوند هر آنچه را که ضروری است برایم مهیّا می‌فرماید زیرا، این سفر را صرفاً به خاطر اسلام و مسلمانان انجام خواهم داد. بسیار خوشحال شدم از این خبر که دیدارم از میسور در شور و شوق جوانان مسلمانان برای پژوهش‌های تاریخی شور و شوقی برانگیخته است.

ست‌محمد عبا به من قول داده است که یک نسخه از **تاریخ سلطان تیپو** را که هم‌اکنون در اختیار شخصی است که در آرامگاه سلطان باری ملاقات کردیم، برایم بفرستند. امیدوارم که در کارش موفّق شود. لطفاً سلامم را به او برسان و به او بگو که نیرو و اشتیاق او برای اسلام اثر عمیق و پاک نشدنی در ذهن من به جای گذاشته است. از خدا مسألت می‌کنم که او را مانند سر حاجی اسمعیل اوبانگور بزرگ گرداند. حال چ محمد حسین خوب است و از دریافت عکس‌هایی که فرستاده‌اید و نیز بقیّه‌ی عکس‌هایی که

---

۱. آقای جمیل از بنگلور (Banglore).

خواهید فرستاد خوشحال خواهد شد. او نیز شیفته‌ی زندگی سلطان شده است و اکنون نیز در حال نوشتن مقاله‌ی کوتاهی درباره‌ی اوست. او همچنین در فکر نگارش سفر نامه‌ی مدراس (Madras) است که به احتمال در آن ازکلیّه‌ی عکس‌هایی که می‌توانید بفرستید استفاده خواهد کرد. من زیانی در انتشار سخنرانی پنهانی دوست شما دکتر عمر هولستی (Umar Holsty) نمی‌بینم. مطلبی نو در آنها دیده نمی‌شود، ولی فکر می‌کنم که بر خوانندگان مسیحی اثر خواهد گذشت.

درباره‌ی جنبه‌ی فرهنگی و فلسفی اسلام باید کار کرد. برخی از کتاب‌های آلمانی هستند که اخیراً توسّط صلاح الدین خدابخش، اهل کلکته، به انگلیسی ترجمه شده است* ولی من خیلی در فکر آنها نیستم.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۲۵ -

لاهور، ۲۱ مه

۱۹۲۹

آقای جمیل عزیز

از نامه‌ی شما به ضمیمه‌ی کارت پستال عید متشکّرم. حال من خوب است و بسیار خوشحالم که شما در سلامت کامل قرار دارید. تصمیم دارم که، سرانجام، به ترکیه و مصر بروم. همان‌گونه می‌دانید مسأله‌ی پول مطرح است. اما ثروتمندان مسلمان هندوستان به اهمّیّت مصرف پول خود در راه اسلام پی‌نمی‌برند.

این برهه از زمان در تاریخ اسلام، بسیار حسّاس است و از اهمّیّت فراوانی برخوردار است. اگر روش‌های صحیح به کار گرفته شود، اسلام خواهد توانست همه‌ی کشورها را فتح کند. به هر حال، من آنچه در توان دارم انجام خواهم داد. لطفاً سلامم را

---

*. کتاب آلمانی فن‌کریم زیر عنوان خدمت به تاریخ تمدّن اسلامی.

به آقای حمید حسن و حاجی‌ست جمال محمّد برسانید.
با تشکّر.

اردتنمند شما

محمد اقبال

- ۲۶ -

لاهور، ۴ اوت ۱۹۲۹

آقای جمیل عزیز

از نامه‌ی مورخ ۲۰ ژوئن شما که امروز به دستم رسید متشکرّم. دادگاه‌ها به خاطر تعطیلات تابستانی تعطیل است، و من دارم ۳ سخنرانی باقی مانده را که امیدوارم آنها را تا آخر اکتبر به پایان برسانم، می‌نویسم. احتمال سفر به سرزمین‌های اسلام کم است. مشکلات مالی هنوز وجود دارد. شعر سلطان شهید [سلطان تیپو] بخشی از اثری درازتر را تشکیل می‌دهد، که امیدوارم تا پایان زندگی‌ام آن را به اتمام برسانم.

می‌ترسم که ناچار شوید زیادی برای اتمام این اثر چشم به راه بمانید. بخشی از آن را پیشتر سرودم، ولی، به خاطر برخی از مشاغل مهم آن را تمام نکردم.

من از هیچ یک از روزنامچه‌ی سلطان خبری ندارم. چنانچه این روزنامه وجود دارد، دریافت نسخه‌ای از آن خوشحالم خواهد کرد. آیا شما نسخه‌ای از آن را در اختیار دارید؟ چنانچه دارید لطفاً به طور امانت بفرستید. به محض یادداشت برداری، آن را برایتان پس خواهم فرستاد. چ. محمد حسین هر شب اینجا می‌آید. خوشحالم از این که او کتاب سفرنامه‌اش را خواهد نوشت. همچنین، بسیار مسرور شدم که می‌شنوم «یوم النّبی» (زادروز پیامبر (ص)) اشتیاق زیادی در جنوب هندوستان برانگیخت. این جانب معتقدم که شخصیّت پیامبر [ص] تنها نیرویی است که می‌تواند به نیروهای پراکنده‌ی اسلام، در این کشور تجلّی بخشد. سازماندهی مسلمانان، به خاطر رویدادهایی که در آینده‌ی نزدیک در راه است، ضروری است.

بنیان گذار این نهضت امروز صبح اینجا بود، و برایش توضیح دادم که چگونه نهضت می‌تواند در جهت هدف‌های اسلام در این کشور به کار گرفته شود. جزئیّات این امر فقط می‌تواند به صورت حضوری مورد بحث قرار گیرد. نوشتن آن مقرون بـه صـلاح نیست. من نامه‌ی شما را به چودری صاحب داده‌ام و امیدوارم که او به تفصیل راجع به سفرنامه‌اش برایتان بنویسد. امیدوارم که همواره حالتان خوش باشد.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۲۷ -

۴ نوامبر ۱۹۲۹

آقای جمیل عزیز

از بابت ۱۰ روپیه‌ای که برای صندوق هلال احمر فرستاده‌اید متشکّرم. این مبلغ را به منشی خواهم داد تا در بانک واریز کند. امیدوارم که آقایان اوبانگور به تقاضایم برای اشتراک جواب مساعد بدهند. من به تاجر حاجی اسمعیل و سردبیر **الکلام** تـلگراف زده‌ام و همچنین به عبدالمقصود صاحب. لطفاً به آنها وظایفمان را نسبت بـه بـرادران مسلمان سراسر هند گوشزد کنید. تشکّل و استقلال افغانستان سرمایه‌ای بزرگ بـرای مسلمانان هند و آسیای میانه است. پاشا سقّا به همراه ۱۱ نفر از دوستانش اعدام شد؛ و سلطان نادرخان نیز به تدریج در حال قوام دادن به موقعیّت خود است. سخنرانی‌های من به اتمام رسیده است و به احتمال، در همین ماه در علیگر ایراد خواهد شد. دانشگاه عثمانیّه نیز از من درخواست کرده است تا آنها را در ژانویه‌ی ۱۹۳۰ در حیدرآباد ایراد کنم. از مدرس نیز برایم دعوت‌نامه فرستاده‌اند، که تردید دارم بتوانم به آنجا بروم. این نهایت لطف شما بود که جهت خاطرات سلطان شهید به مذاکره پرداختید. اگر بتوانید نسخه‌ای از آن را برایم بفرستید، برای من به منزله‌ی گنجی بزرگ خـواهـد بـود. و در نگارش پیرامون وی و یا به تصویر در آوردن او در شعری که به فکر سرودن آنم، سهم سترگی خواهد داشت. لطفاً اگر شخصی که صاحب کتاب است برای ارسال آن پـول

می‌خواهد، به من اطّلاع دهید. اگر چنین بود، بهای ان را به من بنویسد تا بپردازم. چنانچه بهای آن متعارف و منطقی باشد بسیار خوشحال خواهم شد. اگر او به شما اجازه دهد تا از کتاب رونویس تهیه کنید لطفاً یک نسخه‌ی خوانا بنویسید. چوهدری صاحب حالش خوب است او هر روز مرا می‌بیند.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۲۸ -

لاهور، ۴ مارس ۱۹۳۰

آقای جمیل عزیز

خیلی از بابت کارت پستالی که لحظه‌ای پیش دریافت داشتم متشکّرم. امیدوارم که همیشه سلامت باشید، و از خدا مسألت دارم که نسل جوان‌تر مسلمانان در هند و سایر نقاط را مشمول الطاف خویش قرار دهد. سخنرانی‌های من زیر چاپ است. امیدوارم در طی دو ماه آینده منتشر شود. به ناشر توصیه خواهم کرد که نسخه‌ای از آنها را به محض آماده شدن برایتان بفرستد. چنانچه در انجام این کار کوتاهی کردم، لطفاً در حدود آخر آوریل این مطلب را به من یادآوری کنید.

تا جایی که می‌دانم تاکنون هیچ کدام از آثار گلدزیهر (Goldziher) به انگلیسی ترجمه نشده است. او یک یهودی آلمانی است و به انگلیسی مطلبی نمی‌نویسد.[۱] معروف‌ترین کتاب‌های او به زبان آلمانی‌اند که در آنها مطلب قابل توجّهی نیافتم. من به این‌گونه خاورشناسان اروپایی که آثارشان بر پایه‌ی انگیزه‌ی تبلیغات سیاسی یا مذهبی استوار است اعتقاد چندانی ندارم. مسأله‌ی افغانستان کم‌کم دارد مرتفع می‌شود. عدّه‌ی معدودی در هندوستان از علل واقعی انقلاب در آن کشور بی‌خبرند. به عقیده‌ی من، احتمال کمی وجود دارد که سلطان امان الله برگردد. تا آنجا که می‌دانم، افغان‌ها

۱. آگناس گلدزیهر در اصل مجاری است که در آلمان بزرگ شده است با این همه، گذشته از زبان آلمانی، به فرانسه و انگلیسی نیز مقاله نگاشته است. ویراستار

نسبت به او چندان علاقه‌ای ندارند. سلطان نادرشاه بیش‌ترین کوشش را مبذول می‌دارد تا راه ترقّی و پیشرفت بازگردد. افغان‌ها او را خیلی دوست می‌دارند. پدرش اهل پنجاب است و مادرش در لاهور متولّد شده است.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۲۹ -

۶ دسامبر ۱۹۳۴

آقای جمیل عزیز

از نامه‌ی شما متشکّرم. در طی ۱۱ ماه گذشته دچار گلودرد بوده‌ام. ممکن است برای معالجه به وین بروم. سخنرانی‌های من توسط دانشگاه آکسفورد منتشر شد. یک سخنرانی دیگر به آن مجموعه با عنوان آیا مذهب امکان‌پذیر است؟ نیز اضافه گردید. تصوّر می‌کنم که آن کتاب را می‌توانید از انتشارات دانشگاه آکسفورد در کلکته یا بمبئی ابتیاع کنید، و یا مستقیماً به لندن نامه بنویسید. مجموعه‌ای از اشعار اردوی من در ژانویه‌ی ۱۹۳۵ منتشر خواهد شد. یک شعر فارسی به نام **مسافر**، که در حدود یک ماه پیش سروده بودم، منتشر شد. این (شعر) شرحی بود از آنچه سال گذشته در طی دیدارم از افغانستان مشاهده کردم.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۳۰ -

بوپال، شش محل، ۶ مارس
۱۹۳۶

آقای جمیل عزیز

از نامه‌تان متشکّرم، هنوز حالم بهتر نشده است و تحت معالجه‌ی الکتریکی در بوپال قرار دارم. تهیّه‌ی سخنرانی‌های رودز (Rhodes) در حال حاضر به خاطر کسالت به

تعویق افتاده است. کتاب **بال جبرئیل** سال گذشته منتشر شد. امیدوارم کتاب **ضرب کلیم** نیز در آوریل آینده منتشر شود.

برای ابتیاع هر دو کتاب به شرکت تاج در لاهور نامه بنویسید. در مورد کتاب **اسلام و مذهب احمدی** (احمدیسم) به لاهور، انجمن خدام الدین نامه بنویسید.

ارادتمند شما

محمد اقبال

-۳۱-

لاهور، ۳ مه ۱۹۳۷

آقای اکرام عزیز

به هنگام ملاقات شما، قول دادید که یک نسخه از کتابتان به نام **غالب‌نامه** را خواهید فرستاد. هم چنین میوه‌ی انبه سورت[1] را که فرمودید بسیار عالی بود. در مورد میوه می‌توانم صبر اختیار کنم، ولی در مورد اوّلی نمی‌توانم. به‌ویژه پس از دیدن نقد کتاب در روزنامه، لطفاً یک نسخه از آن را برایم بفرستید.

اردتمند شما

محمد اقبال

-۳۲-

لاهور، ۱۲ مه ۱۹۳۷

آقای اکرام عزیز

از نامه و کتابی که ساعتی پس از رسیدن نامه‌ی شما به دستم رسید متشکّرم. به نظر می‌رسد که در تدوین مقدّمه‌ی کتاب و تنظیم اشعار به ترتیب تاریخ، متحمّل رنج زیادی شده‌اید. باید بگویم که کتابتان راجع به غالب عالی بود، هر چند که متأسّفانه، با برخی از

۱. سورت اسم مکانی است. «مترجم».

نتایج عقاید شما موافق نیستم. همیشه بر این باور بودم که تقلید کردن غالب از بیدل (شاعر افغانی) در شعر اردوی خویش کاملاً ناکام بوده است. با این همه، فقط غالب، شکل‌کار بیدل را الگو قرار داده و به مضمون‌های شعر او توجّهی نداشته است. افکار بیدل برای معاصران او کمی پیشرفته و سنگین بود. مدارکی وجود دارد دال بر این که معاصران او و سایر دانش‌پژوهان شعر پارسی، چه در هند و چه در خارج، در درک نظر بیدل درباره‌ی زندگی موفّق نبودند. امیدوارم که پیوسته سلامت باشید.

اردتمند شما

محمد اقبال

- ۳۳ -

۲ ژوئن ۱۹۳۷

آقای اکرام عزیز

از دریافت بسته‌ی حاوی میوه‌ی انبه بسیار خوشحال شدم. کیفیّت آنها عالی است اگر چه متأسّفانه به خاطر تغییر آب و هوا و یا حرارت شدید لاهور، اجرامی داخل آنها شده است که باعث بد طعم شدن آنها گشته است. امیدوارم که پیوسته سلامت باشید.

ارادتمند شما

محمد اقبال

لاهور، ۱۷ دسامبر ۱۹۳۳

آقای اکرام عزیز

از نامه‌تان متشکّرم، دعوت لرد لوثیان (Lord Lothian) را پذیرفتم. موضوعی که برای نوشتن در نظر دارم «زمان و مکان در تفکّر اسلامی» است که موضوعی مشکل است و باید تحقیقات وسیعی صورت گیرد و دست‌نوشت‌های فراوانی، که برخی از آنها هنوز ناشناخته است، مطالعه شود. هیچ‌کس در این باب مطلبی ننوشته است. در نتیجه،

مطمئن نیستم که بتوانم این سخنرانی‌ها را در عرض سه تا چهار ماه آینده تمام کنم. از این‌رو، نامه‌ای به لرد لوثیان نوشتم و از وی جویا شدم که آیا هیأت امنای دانشگاه رودز به من این اجازه را می‌دهند تا این سخنرانی‌ها را در تابستان ۱۹۳۴ ایراد کنم. لطفاً به من در فوریه یا اواخر ۱۹۳۴ نامه بنویس. در آن موقع، قادر خواهم بود که اطّلاعات دقیق‌تری به شما بدهم. قصد ندارم که سخنرانی‌های عمومی بیشتر از آنچه که تعّهد کرده‌ام در آکسفورد ایراد کنم. با این‌همه، مایه‌ی خوشحالی خواهد بود که به طور غیر رسمی در پیرامون موضوعات اسلامی صحبت کنم.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۳۴ -

۱۸ فوریه‌ی، ۱۹۴

آقای اکرام عزیز

از نامه‌ی شما، که لحظه‌ای پیش رسید، متشکّرم. من درصدد رفتن بـه گـوالیـار (Gwaliar) و حتا حضور در چنین گردهمایی‌هایی نیستم. در خصوص سخنرانی‌های رودز، امیدوارم ماه آوریل ـ مه سال آینده (۱۹۳۵) به ایراد آنها بـپردازم. تـا آوریـل ۱۹۳۵ قصد ندارم هندوستان را ترک گویم.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۳۵ -

در سالی که اقبال به کار [وکالت] در دادگاه لاهور مشغول بود، پروفسور انگلیسی کرسی فلسفه کالج لاهور درگذشت که جانشینی برای این پست وجود نداشت؛ و نیز فرستادن شخصی از انگلستان امکان‌پذیر نبود. در نتیجه به اقبال پـیشنهاد تـدریس

فلسفه شد. این عمل یعنی ۲ شغل داشتن مغایر مقرّرات دادگـاه لاهـور بـود. پس از مکاتبات بسیار موافقت شد که اقبال نصف [به عنوان وکیل] روز در دادگستری انجام وظیفه کند سپس در آن به تدریس فلسفه بپردازد.

۱۸ فوریه ۱۹۳۴

- ۳۶ -

مصاحبه‌ی اقبال با روزنامه‌ی **بمبئی کرانیکل** در شب عزیمت به لندن برای حضور در دومین کنفرانس میزگرد (۳۱ ـ ۱۷ دسامبر ۱۹۳۱)، اقبال با خبرنگار روزنامه‌ی **وقایع بمبئی** مصاحبه‌ای کرد که به شرح زیر انجام شد: برای روشن شدن ماهیّت پرسش‌های مطرح شده دانستن خلاصه‌ای از وقایع تاریخی آن دوران ضروری است.

اکثریّت مسلمانان گزارش نهرو را (که در دسامبر ۱۹۲۸ مورد قبول هندوها قرار گرفته بود) تقبیح کرده بودند، و با کمیسیون سیمون (Simon) که جهت مشورت در نگارش قانون اساسی آینده‌ی هندوستان گـزیده شده بود، به همکاری پرداخته بودند. کنگره دست به یک نهضت سرپیچی در مارس ۱۹۳۰ زد که مسلمانان در آن شرکت نجستند.

روابط هندوها و مسلمانان در این مدّت به شدّت تیره بود، و چـون اقبال روابط نزدیکی با آن دسته از رهبران داشت مسلمانانی که خواستار حقوق جداگانه‌ی خود در هندوستان بـودند؛ مـطبوعات کـنگره ـ کـه روزنامه‌ی **وقایع بمبئی** به آن تـعلّق داشت ـ او را یک فـرد اشـتراکـی (کمونیست)، دشمن هندوها و حامی امپریالیسم انگلیس و شاهزادگان و متّحدان ارتجاعی آن می‌دانستند.

مسأله‌ی پان اسلامیسم هنگامی در تاریخ سیاسی هندوستان حـایز اهمّیّت شد کـه حکـومت بـریتانیا سـرکوبی نـهضت «مـقاومت» را در سال‌های ۱۹۳۰ در ایالت مرزی آغاز کرد. گفته می‌شد که این نهضت در

صدد تأسیس یک امپراتوری اسلامی که هستهٔی مرکزی آن افغانستان باشد، بود. افراد بسیاری از جمله سِرْفضلی حسین این اتّهام پان‌اسلامیسم را کاملاً نادرست اعلام کردند. اقبال، در یکی از بیانیّه‌هایش با آقای سِرْفضلی هم عقیده بود که پان اسلامیسم سیاسی هرگز وجود خارجی نداشته است.

۱ ـ اقبال و غیر مسلمانان

ج. من هیچ تعصّبی در مورد هرگونه جامعه یا ملّتی در دنیا ندارم. آنچه که می‌خواهم این است که اسلام به سادگی اوّلیّه‌ی خود بازگردد. آرزومندم که هندی‌ها در صلح به سر برند و معتقدم که چنین چیزی امکان‌پذیر است حتا هنگامی که هر جامعه‌ای فرهنگ و استقلال خود را حفظ کند.

پان اسلامیسم

س: نظر شما در مورد پان اسلامیسم چیست؟

ج: عنوان پان اسلامیسم به دو منظور به‌کار رفته است. تا آنجا که می‌دانم این عنوان توسّط یک روزنامه‌نگار فرانسوی ابداع شد، و پان اسلامیسم او فقط موجودیّت ذهنی داشت*. فکر می‌کنم که منظور وی هشدار دادن به خطری بوده که تصوّر می‌کرد در دنیای اسلام وجود داشت. این عبارت پس از رایج شدن اصطلاح «خطر زرد» ابداع شد تا تجاوز اروپایی‌ها را به کشورهای اسلامی توجیه کند. بعدها، فکر می‌کنم که اصطلاح پان اسلامیسم دلالت بر توطئه‌ای داشت که مرکزش در قسطنطنیه بود. مسلمانان جهان در حال اتّحاد علیه کشورهای اروپایی بودند. پروفسور براون (Brown)، استاد فقید دانشگاه کمبریج، اثبات کرد که پان اسلامیسم به این مفهوم نه در قسطنطنیه و نه

---

*. بنگرید که به کتاب سخنرانی‌ها و بیانیه‌های اقبال صص ۱۶۴ ـ ۱۶۶.

(Speeches and Statements of Iqbal)

هیچ‌جای دیگر وجود نداشت.

با این همه، همان‌گونه که جمال الدین افغانی به کار می‌بست، مفهوم دیگری در آن وجود دارد. نمی‌دانم که او همان اصطلاح را به کار می‌برد یا نه؛ ولی منظورش این بود که کشورهای افغانستان، ایران و ترکیه در مقابل تجاوز اروپا متّحد شوند. این صرفاً یک اقدام تدافعی بود، و من شخصاً بر این عقیده‌ام که نظر جمال الدین کاملاً درست بود.

ولی مفهوم دیگری نیز وجود دارد که شامل تعالیم **قرآن** نیز هست. در آن صورت، دیگر پان اسلامیسم یک نظریّه‌ی سیاسی نیست: بلکه یک تجربه‌ی اجتماعی خواهد بود. اسلام اختلاف طبقاتی، نژاد و رنگ را معتبر نمی‌شمارد. در واقع، اسلام تنها نموداری از زندگی است که مشکل نژادی را لااقل در جهان اسلام حل کرده است؛ در حالی که تمدّن اروپایی معاصر با وجود موفقیّت‌های خود در علوم و فلسفه قادر به حلّ آن نبوده است. پان اسلامیسم به این تعبیر، توسّط پیامبر ترویج شد؛ و برای همیشه پایدار خواهد بود. در این صورت، پان اسلامیسم به صورت پان اومانیسم (Pan Humanism) درخواهد آمد، در این مفهوم، هر مسلمانی یک پان اومانیست خواهد بود و بایستی چنین باشد. در واقع، واژه‌ی «پان» (Pan) باید از عبارت پان اسلامیسم حذف شود. زیرا، واژه‌ی اسلام عبارتی است که مفهوم بالا را کاملاً دربر دارد.

۳. امپریالیسم

س: آیا شما امپریالیسم بریتانیا را یک مسأله‌ی الهی و خدایی می‌دانید؟

ج: همه‌ی کشورهای استعمارگر غیر خدایی و غیر الهی‌اند.

۴. بولشویسم

س: آیا شما بر این عقیده پامی‌فشارید که زمانی در نامه‌ای به سر فرانسیس یانگ‌هازبند (Sir Francis Younghusband) نوشته بودید دال بر این که: اسلام بولشویسم است به علاوه‌ی خدا؟

ج: اسلام یک مذهب اجتماعی است. **قرآن** طریقی را می‌آموزد که بین سوسیالیسم

مطلق و مالکیّت خصوصی قرار دارد. روسیّه پیشرفت در مهارت فنّی را مهم شمرده است.

من شخصاً فکر می‌کنم که وجدان امروزین، در آنچه شما امپریالیسم و بولشویسم می‌خوانید، تغییرات اساسی پدید خواهد آورد. روزهای اقتدار امپراتوری‌های فراگیر به سر آمده است. و بولشویسم به معنای سوسیالیسم مطلق در حال اصلاح شدن است. روسیه و بریتانیا ممکن است به خاطر تفاوت اساسی در بینش اقتصادی دچار درهم گسیختگی شوند، بسی روشن است که افکار نیک‌اندیش و حقیقت بین، عدالت را برخواهند گزید. سؤالات بیشتر در این مورد این مسأله را روشن کرد ـ که شاعر عقایدی افراطی داشته است که کاملاً مغایر با مفهوم مالکیّت خصوصی آن‌گونه که ترویج می‌گردد و به وسیله‌ی مسلمانان به کار گرفته می‌شود ـ بوده است. او بر یک نکته پافشاری می‌کرد و آن این که داشتن زمین به عنوان ملک خصوصی، خلاف تعالیم قرآن است.

تا آنجا که در روزنامه‌ها خوانده‌ام روس‌ها مسأله‌ی خدا به عنوان اساس جامعه بشری را رد کرده‌اند. حتا اگر چنین دولتی در روسیه‌ی امروز وجود داشته باشد، شک دارم که بتواند دیری بپاید. ماتریالیسم مطلق و ساده نمی‌تواند پایه‌ی جامعه‌ی بشری باشد. روس‌ها، تا آنجا که می‌دانم افرادی متدیّنند.

۵. انتقاد از اقبال به عنوان یک سیاست‌مدار

سپس، خبرنگار از اقبال پرسید که چه جوابی در برابر منتقدان صادق و نیک‌اندیش خود دارد که به خاطر گرایش کنونی او احساس شرمساری می‌کنند زیرا، با تعالیم او در قالب شعر هماهنگ نیست. همچنین، به شاعر گفته شد که برخی از مردم بر این باور بودند که اقبال سیاست‌مدار جایگزین اقبالِ شاعر شده است.

او جواب داد: «این وظیفه‌ی منتقدان است که درباره‌ی اشعارم داوری کنند. ولی داوری ایشان باید بر اساس نوشته‌های من باشد! که متأسفانه عدّه‌ی معدودی از اینان

زحمت خواندن و درک درست آن را به خود نمی‌دهند. شکّی نیست که عقایدم درباب ناسیونالیسم دستخوش تحوّل عظیمی شده است. در روزهای دانشجویی، من تمایلات ناسیونالیستی شدیدی داشتم که اکنون ندارم. این تغییر به جهت بلوغ فکری است. متأسّفانه، آثار بعدی من همه به فارسی بوده است که در این کشور کمتر درک و دانسته می‌شود.

س: آیا شما خواستار تداوم نظام سلطنتی هستید؟

ج: من خواستار تداوم نظام سلطنتی نیستم ولی، قلباً هم به دموکراسی (غربی) اعتقاد ندارم. من دموکراسی (غربی) را تحمّل می‌کنم زیرا، راه دیگری نیست.

س: فکر نمی‌کنید که با شاعر بودن بیشتر می‌توانستید برای کشور مفیدتر باشید تا سیاست‌مدار بودن؟

ج: شاعر جواب داد که هنوز علایق ادبی خود را از دست نداده است. در واقع، شعر و شاعری حتا هنوز هم مشغله‌ی اساسی اوست. او راجع به آخرین کتابش به نام بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام صحبت کرد و اظهار داشت که پس از مراجعت از انگلیس درصدد خواهد بود که بیشتر راجع به موضوعات مرتبط بنویسد.

س: شما بیش از هر کس دیگری سعی کردید که ساختگی بودن کنفرانس‌ها و مجمع ملل را آشکار کنید، ولی به نظر می‌رسد که به کنفرانس میزگرد اعتماد دارید. ممکن است دلیل این تناقض را بیان کنید؟

شاعر این سؤال را بی‌جواب گذاشت و رو به مصاحب همیشگی‌اش هوکاه (Hookah) کرد.

س: چرا شما با ناسیونالیسم مخالفید؟

ج: فکر می‌کنم که ناسیونالیسم (ملّی گرایی) متضاد آرمان متعالی اسلام است. اسلام تنها یک اعتقاد نیست بلکه، یک مجموعه‌ی قوانین اجتماعی است. اسلام مسأله‌ی نژاد را حل کرده است. اسلام درصدد است که اذهان مردم را متّحد کند و به یک سو بکشاند. اساساً، اسلام در پی اتّحاد و اتفاق روحانی بشریّت است. ملّی گرایی (ناسیونالیسم)، به

آن مفهومی که امروزه درک شده است و به کار گرفته می‌شود، مانع تحقّق یافتن آن آرمان می‌گردد و این است علّت مخالفت من با ملّی گرایی.

س: آیا امکان تشکیل فدراسیون کشورهای عربی وجود دارد؟

ج: من به تشکیل فدراسیون کشورهای عربی معتقدم، هر چند مشکلاتی وجود دارد. من به زبان عربی اعتقاد بسیاری دارم و معتقدم که عربی تنها زبان زنده در مشرق زمین است که آینده‌ای فراروی خود دارد. من زبان عربی را پس از ایمان که خود انگیزه‌ی تشکّل است، در درجه‌ی دوم، عاملی برای همبستگی میان خلق‌های عرب می‌دانم.

شرایط فعلی حجاز رضایت بخش نیست. پیش‌بینی آینده‌ی فدراسیون عربی برای من کار دشواری است. اگر کشورهای اسلامی پایبند به آرمان‌های اسلامی باشند، بزرگ‌ترین خدمت را به جامعه‌ی بشری کرده‌اند. به عقیده‌ی من، اسلام تنها نظام مثبتی است که جهان امروز داراست و مسلمانان را آماده می‌سازد تا خود را با آن تطبیق دهند و درباره‌ی همه‌چیز در پرتو اندیشه‌های نوین بازاندیشی کنند.

به عقیده‌ی من، مسلمانان هندی نقش مهمّی در آینده‌ی اسلام ایفا خواهند کرد. اسلام نو بر نسل جوان استوار است که از تعلیم و تربیت بیشتر و زمینه‌ی ضروری در اسلام برخوردار بوده است.

چنانچه علمای مذهب درصدد فهم و درک واقعی مسائل سیاسی اقتصادی که اسلام امروز با آنها روبه روست برآیند، به خاطر داشتن دانش‌فقه در بازسازی آینده‌ی اسلام فوق العاده کارساز خواهند بود. من سهم ناچیز خود را ادا کرده‌ام و امیدوارم که بتوانم بیشتر بنویسم. سعی کرده‌ام که فلسفه‌ی مذهبی اسلام را از دیدگاه دانش امروز مورد مطالعه قرار دهم و امیدوارم که بتوان همین کار را با نظام فقه ـ که به عقیده‌ی من امروزه از جنبه‌ی کلامی بسی مهمتر است ـ انجام دهم. من مطالعه‌ی فلسفی اسلام را آغاز کرده‌ام. در واقع، این کار به عنوان مقدّمه‌ی کار احیا و بازسازی ضروری بود. می‌کوشم بر فقه، که علما از آن در خلال چند قرن گذشته غفلت ورزیده‌اند، تأکید بیشتری کنم. اکنون قرآن باید به عنوان کتابی قلمداد شود که حتماً مطالعه گردد. چرا که، روشنگر

تولّد، رشد و مرگ خلق‌هاست. در تاریخ کتب مذهبی، **قرآن** به احتمال، اوّلین کتابی است که از بشر به عنوان یک ارگانیسم زنده نام برده است. در **قرآن** این اصل وجود دارد که مردم از پاره‌ای از قوانین معیّنی اطاعت کنند که جنبه‌ی اخلاقی **قرآن** بیش از سایر جنبه‌ها بر آن تأکید کرده است.

س: آیا شما پس از اتمام کار کنفرانس میزگرد درصدد دیدار از کلیّه‌ی کشورهای اسلامی هستید؟

ج: اقبال گفت که نظر وی دیدار از همه‌ی این کشورها، و یا حدّاقل دیدار از چند کشوری است که امکان‌پذیر باشد. ولی عدم بضاعت مالی امکان نخواهد داد که از تعداد زیادی از آنها دیدن کند. به هر حال، او در بازگشت از انگلستان از مصر دیدار خواهد کرد. او درصدد بود که از همه‌ی کشورهای اسلامی دیدار کند و در ضمن، مطالعه‌ای پیرامون شرایط حاضر در این کشورها به عمل خواهد آورد. او همچنین می‌خواست کتابی به نام **دنیای نوین اسلام** بنویسد. ولی، انجام این کارها بستگی به امکانات مالی داشت. و نتوانست مشخّص کند که انجام آن، در این مرحله، تا چه میزان امکان‌پذیر است.

- ۳۷ -

زنان در مشرق زمین

از: دکتر سر محمد اقبال

در طی اقامت اقبال در انگلیس، به واسطه‌ی جلسه‌ی کنفرانس میزگرد، خبرنگار روزنامه‌ی **لیورپول‌پست** (*Liverpool Post*) با وی مصاحبه‌ای کرد به شرح زیر:

۱. یادداشت نخست :

مایلم که مسأله‌ی وضع زنان شرقی را در مقایسه با شرایط زنان غربی مطرح کنم. مسائل زیادی این روزها درخیابان‌های لندن اتفاق می‌افتند که ساکنان لندن از آن

بی‌خبرند ولی، یک ناظر دقیق که بویژه پس از مدّت‌های مدید* از لندن دیدن می‌کند، از حقایق و واقعیّات شگفت‌زده خواهد شد.**

۲. تحوّل در وضع زنان

بسیار متعجّبم از این که وضع زنان در غرب رو به تزلزل گذاشته است. دیگر کمتر مردانی یافت می‌شوند که در اتوبوس‌ها جای خود را به خانم‌ها بدهند، و یا هنگام پیاده شدن از اتومبیل حقّ تقدم برای خانم‌ها قایل شوند. مردان را بـرای ایـن‌کار سـرزنش نمی‌کنم، این نتیجه‌ی رفتار زنان است؛ آنها شدیداً به دنبال آزادی و برابری با مـردان هستند، در نتیجه، هر آنچه که می‌بینیم ناشی از شرایط وضع حاضر است که هـیچ راه حلّی در قبالش وجود ندارد.

۳. زنان شرقی از همان وضع والا برخوردارند

اکنون لازم است تا برخی سوءتفاهم‌ها درباره‌ی زنان شرقی را رفع کنم، به ویژه در مورد مردان مسلمان و رفتارشان با زنان. زنان اروپایی به میل خود از آن مقام رفـیع نزول کرده‌اند. در حالی که زنان شرقی هنوز آن شأن و وضع خود را با احترام و افتخار حفظ کرده‌اند.

اروپا هنوز نگران این مسأله است که زنان ترکیه نقش قاطعی در جامعه ایفا نمی‌کنند. این همه به خاطر غفلت اروپاییان از زندگی بومی ماست. آنها باید خرد و منطق ورای چادر (حجاب) را درک کنند. جدایی زنان ما (از مردان) با حجاب به این دلیل نیست که مردان، در بند اخلاق نیستند. در واقع، زن مقدّس‌ترین مخلوق خداوند است.

جنسیّت او ایجاب می‌کند که از دیدگان افراد نامطلوب مصون بماند. واژه‌ی عربی «حرم» [که به زن گفته می‌شود] به معنای سرزمین مقدّس است که نباید توسّط بیگانگان آلوده شود.

---

*. نخستین دیدار اقبال از لندن در بین سال‌های ۱۹۰۵ ـ ۱۹۰۸ بود.

**. مقدّمه‌ی کتاب کنیل ورث (Kennil Worth) با عنوان خداحافظ عصر شوالیه‌گری.

۴. توضیح بیشتر درباره‌ی حجاب

درباره‌ی حجاب دلایلی دیگری هست که کم و بیش مربوط به زیست‌شناسی است، در نتیجه، در اینجا قابل بحث نیست. اینک، مایلم که ریشه‌ی این سنّت را مطرح کنم. در این جهان، زن مقدّس‌ترین وسیله‌ی تولید مثل است؛ و عناصر خلّاق نیز همیشه به طور نهانی در زندگی موجود است. احترام و تکریم زن شرقی ورای حجابی قرار دارد که در خلال قرن‌های گذشته حفظ گشته است. در واقع، زنان همیشه در پی این بوده‌اند که خود را از گزند بیگانگان مصون دارند. در قرآن، درباره‌ی جدایی زنان از مردان، که حجاب یکی از آنهاست، احکام فراوانی آمده است. همچنین گفته شده است که هرگاه مردان و زنان با یک‌دیگر رو به رو شوند، مستقیماً به یک دیگر نگاه نکنند. اگر همه‌ی جهانیان از این قانون اطاعت کنند، حجاب سنّتی ضرورتی نخواهد داشت.

در هندوستان و سایر کشورهای مسلمان زنان بسیاری هستند که هرگز از حجاب (پوشش و برقع) استفاده نمی‌کنند. در واقع، حجاب نمایانگر گرایش‌ذهنی خاص زن است. پاره‌ای از اعمال آشکار جهت قوام دادن به این گرایش ضروری است. این گرایش ممکن است همگام با فرم و شرایط بومی و ملّی تحوّل یابد. مخالفت‌های زیادی در مورد حرم (حرمسرا) ابراز شده؛ ولی باید این موضوع را مشخّص کنم که این حرمسراها فقط در میان سلاطین و شاهان رواج داشت.

۵. چند همسری

هنگامی که از زنان شرقی سخن می‌گویم، الزاماً فکر شما متوجّه مسأله‌ی چند همسری (Polygamy) خواهد شد. شکّی نیست که اسلام چند همسری را مجاز می‌داند، که در واقع، تنها علاج مؤثّر برای هوسرانی‌های نامحدود و مهار نشده است.

اگرچه باید تک همسری (monogamy) آرمان ما باشد، ولی، ما در قبال تعدّد زنان راحل کند ولی، امروزه احیای این قبیل مکان‌ها غیر ممکن است. انقلاب به اصطلاح در برابر مردان چه می‌توانیم انجام دهیم؟. در سده‌های میانه، در اروپا جاهایی از قبیل راهبه سراها و معابدی به وجود آمده بود تا مسأله‌ی افزایش زنان راحل کند ولی،

امروزه احیای این قبیل مکان‌ها غیر ممکن است. انقلاب به اصطلاح صنعتی یک حسّ طغیان را بین زنان و مردان علیه مسأله‌ی چند همسری برانگیخته است. ولی، هنوز متأسّفانه مشکلات اجتماعی، مانند گذشته، باقی است منظورم این نیست که چند همسری علاج مشکلات ماست ولی، باید اعتراف کنم که اندیشیدن به این مسأله که زنان خود باید امرار معاش کنند مرا به رنج وا می‌دارد. این مسأله به طبیعت وجود زن برای همیشه لطمه وارد خواهد ساخت.

۶. زنان در اسلام

چند همسری در اسلام واجب و ضروری نیست. بر طبق قوانین قضایی اسلام، حکومت اسلامی حاکم بر جامعه خود می‌تواند چنانچه چند همسری زندگی اجتماعی را در معرض تهدید و نابودی قرار دهد، آن را ملغی اعلام کند.

بر طبق قوانین اسلام، زن حتا پس از اطلاق می‌تواند اموال خود را جهت حفظ حقوق خودش اداره کند و نیز می‌تواند شغل و کاری پیشه کند و نیز مشکلات خصوصی خود را در دادگاه مطرح سازد. بر طبق نظر برخی از فقها، زن حتا می‌تواند خلیفه شود. شوهر نیز موظّف است که علاوه بر پرداخت جهیزیّه، وسایل زندگی را فراهم کند. علاوه بر کسب حقوق یاد شده زن می‌تواند دارایی شوهر را در اختیار گیرد.

۷. طلاق

قانون اسلام درباره‌ی طلاق نیز جالب و آموزنده است. زنان مسلمان، مانند شوهرانشان، دارای حقّ طلاقند. بدین منظور، زن می‌تواند به هنگام ازدواج، برادر یا پدر و یا حتا یک بیگانه را به عنوان نماینده‌ی خود معرّفی کند. این نمایندگی را در اصطلاح «تفویض» می‌خوانند. دریافت علّت این امر را من به حقوق‌دانان اروپایی وا می‌گذارم تا دریابند که چرا روش غیر مستقیم جهت حفظ حقوق زنان ضروری تشخیص داده شده است.

جلسه‌ی دوم

روز یک‌شنبه در ساعت ۶ بعد از ظهر دکتر محمد اقبال دومین سخنرانی خود را در پیرامون «بحثی در تجربه‌های مذهبی» در سالن گوخال ایراد کرد. وی در مورد تجربه‌های خود در اصول اسلام و نیز اصول فلاسفه‌ی کشورهای مختلف سخن گفت.

ـ ۳۸ ـ

فلسفه‌ی اسلام

سخنرانی سر محمد اقبال

اقبال به دعوت انجمن مسلمانان مَدْرس به آنجا رفت و سه سخنرانی ایراد کرد که بعداً در کتابش به نام **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام** گنجانیده شد. گزارشی از این سه سخنرانی در شماره‌ی ۷ ژانویه‌ی ۱۹۲۹ روزنامه‌ی **تمیل نادو** (*Tamil Nadu*) چاپ شد. در ذیل ترجمه‌ی انگلیسی آن را می‌آوریم.

مدرس هفتم ژانویه‌ی ۱۹۲۹. عدّه‌ی زیادی از مسلمانان و هندوها در سالن «گوخال» و مدرس در روز شنبه ۵ ژانویه گرد آمده بودند تا محمد اقبال، عضو هیأت قانون‌گذاری مرکزی سخنرانی کند. اگرچه سخنرانی می‌بایستی در ساعت شش و پانزده دقیقه‌ی عصر شروع می‌شد، اما سالن مدّت‌ها قبل از شروع سخنرانی مملو از جمعیّت شده بود. عدّه‌ای از افراد سرشناس مدرس مانند جناب اسلم، معاون مدیر کلّ پست مدراس، جناب محمد زنده صاحب، رئیس دارایی منطقه‌ی مدرس، خان بهادر، قادر نوازخان بهادر عبدالکریم، خان بهادر تمیزالدین قادر، جناب قریشی صاحب، دکتر جمال‌الدین، مصطفی صاحب، میزان محی‌الدین، جناب محمد، دکتر پ، سوبّارویان، سری سریماتی و خواجه یعقوب حسن در سالن حضور داشتند. در ابتدا، آقای حمید حسن از دکتر پ. سوبّارویان (Subbaroyan) درخواست کرد که دکتر اقبال را به حضّار معرّفی کند. دکتر پ. سوبّارویان در سخنرانی خود چنین گفت: «از حضّار محترم به خاطر دیر رسیدن پوزش می‌طلبم. برگزیدن یک فرد غیر مسلمان برای معرّفی سخنران در این جمع برایم غیر منتظره بود. معهذا به عنوان یک هندی و یک فرد معتقد به وجود

خدای مشترکی که تمام دنیا را خلق کرده است، بزرگ‌ترین لذّت به من عطا شده است تا فرصتی پیدا کنم که اصول اساسی اسلام را بیاموزم. برای این کشور کسب استقلال و برای ما پاسداری از استقلال به دست آمده بسیار ضروری است که دو قوم بزرگ هندوها و مسلمانان، مانند فرزندانی که از یک پدر و مادر متولّد شده‌اند، برادروار زندگی کنند. همیشه تکرار کرده‌ام که اقلیّت مسلمانان هند باید برای زندگی برابر در این کشور توسّط هندوها تشویق و یاری شوند. به خاطر آموختن اصول اسلام است که من امشب اینجا هستم. چه هندوها یا مسیحی یا مسلمان، این عقیده‌ی حکما بوده است که همه‌ی ادیان به یک چیز به همان راه حقیقت می‌رسند همه‌ی مذاهب، حقیقت را ترویج می‌کنند. به هر حال، تعالیم اسلام هرچه که باشد، مفهوم برادری و برابری را به جهانیان شناسانده است. در میان ما هندوها تفاوت‌های طبقاتی و مسلکی فراوانی به چشم می‌خورد. اینجا به عنوان یک غیر برهمن صحبت نمی‌کنم. به هر حال، مسأله‌ی برهمن و غیر برهمن بسیار نامطلوب است. حتا در میان غیر برهم‌ها نیز اختلافات طبقاتی فراوانی به چشم می‌خورد. غیر ممکن است بتوان غم و اندوه نجس‌ها را توصیف کرد. موجودات عالم همه با هم برابرند. برابری انسان‌ها درسی است که اسلام به هندوستان آموخت. این حقیقت در هندوستان قبل از ظهور اسلام نیز مطرح شده بود. گوتاما، بودا آن را ترویج می‌کرد، ولی مذهب بودا دیری نپایید. بنابراین، بر ما هندوها واجب است که اصول برادری و برابری را از اسلام بیاموزیم. و فقط بدین طریق است که ما هندوها و مسلمانان می‌توانیم برادروار با هم زندگی کنیم تا قادر به حفظ استقلالی باشیم که شاید به دست آوریم. اطمینان دارم که سخنران امشب آقای دکتر محمد اقبال مسائل جدیدی را برای شما روشن خواهد کرد.

سپس حلقه‌های گل به رئیس جلسه و محمّد اقبال اعطا شد که رئیس جلسه پیام رسیده از فرماندار مدرس را خواند که در آن ناراحتی‌اش را از نتوانستن شرکت در جلسه و بهره‌مند نشدن از سخنرانی استاد ارجمند سرمحمد اقبال ابراز کرد. وی آرزو کرد که کنفرانس قرین موفقیّت گردد. در میان ابراز احساسات حضّار، سرمحمد اقبال به پاخاست و چنین گفت: قسمت عمده‌ی مذهب را ایمان تشکیل می‌دهد. آیا پژوهش‌های بشری می‌تواند به یافتن ریشه‌ی عقاید منتهی شود؟ من جواب این سؤال

را مثبت می‌دانم. ایمان از اعتقادِ صرف بالاتر است. بنابراین، جایگزین کردن حقیقت تلقین شده توسطّ مذهب غیر ممکن است. در علوم فیزیکی رویّه این است که اگر به ما چیزی گفته شود که از آن اطلاعی نداریم، می‌توان آن را مورد بحث قرار دهیم و یا قبولش نکنیم. حتا می‌توانیم آن را پس از تحقیق رد کنیم. ولی انجام چنین عملی در مذهب امکان‌پذیر نیست. دانشی که طبیعت به بشر داده است، و تجربه‌هایی که او بعداً به دست می‌آورد، به همدیگر وابسته است. مطالعه‌ی مذهب اسلام این را روشن خواهد کرد که مذهبی منطقی بوده است و بر طبق گفته‌ی پیامبر [حضرت] محمد [ص] می‌توان آن را در زندگی روزمره به کار بست.

فلسفه‌ی یونان باستان در متافیزیک پیشرفت چندانی نداشت. فلاسفه‌ی یونان به تصوّف مجرّد و مبهم معتقد بودند، اما تعالیم اسلام حاکی از این است که اعتقاد باید بر اصول منطقی و عینی استوار باشد. دکتر اقبال به تفصیل تفاوت تعالیم غزّالی و فیلسوف آلمانی کانت را تشریح کرد. در طی قرون گذشته هیچ اختلافی در اصول اسلام دیده نشده بود. به جهت پیشرفت علوم در حال حاضر و گسترش دانشی که در زمینه‌های مختلف زندگی ایجاد شده است، دانستن اصول اساسی اسلام ضروری شده است. دکتر اقبال در پیرامون تعالیم و تجربه‌های مذهبی داد سخن داد، و چندین تفاوت میان **قرآن** و **انجیل** را برشمرد. جلسه با ابراز احساسات فراوان حضّار پایان یافت.

- ۳۹ -

اقبال و مجمع ملّی در لندن*

مجمع ملّی لندن توسّط دوشیزه مارگارت فارکهارسون (Margaret Farquharson) جهت کمک به انگلیس در جنگ به سال ۱۹۱۴ تأسیس گردید. پس از پایان جنگ این

---

*. این گزارش بر اساس مدارکی تهیه شده است که دکتر عبدالله جغتایی به فرهنگستان اقبال مرحمت کرده است.
خانم فارکهارسون به هنگام فرستادن این مدارک چنین نوشت :
آقای دکتر عبدالله جغتایی عزیز
امیدوارم که مدارکی را که برایتان به پاریس فرستادم دریافت کرده باشید. به هر حال، المثّنای این مدارک را به ضمیمه می‌فرستم.

ارادتمند ـ مارگارت فارکهارسون

حزب، پیشگام مبارزه علیه بولشویسم شد. هدف دیگر آن برقرار کردن عدالت در میان مسلمانان نه فقط در شبه قارّه‌ی هند بلکه در بین همه‌ی کشورهای خاورمیانه بود که در نتیجه، رشته‌ی دوستی میان مسلمانان و انگلیسی‌ها محکم‌تر می‌شد.

اقبال، در یکی از نامه‌هایش به دوشیزه مارگارت فارکهارسون چنین نوشت:

> از زحمات شما و بقیّه‌ی اعضای حزب تشکّر می‌کنم. من با مطبوعات بریتانیا در تماس بوده‌ام و احساس می‌کنم که لحظه‌ی کنونی یکی از بزرگ‌ترین بحران‌های تاریخ انگلیس و اسلام است. مشکل انگلستان فقط هندوستان نیست بلکه، کلّ مسأله‌ی همکاری شرق و غرب را دربر می‌گیرد. خوشحالم که انگلیس بر همه چیز وقوف پیدا کرده است.

در سال ۱۹۳۲ هنگامی که اقبال جهت شرکت در سومین کنفرانس میزگرد به لندن رفت دوشیزه مارگارت فارکهارسون ضیافتی به افتخار وی در ۲۴ نوامبر ۱۹۳۲ ترتیب داد.

به هنگام معرّفی اقبال دوشیزه فارکهارسون چنین گفت :

> «ما در اقبال کیفیّات و خصوصیّات نادر فردی را می‌بینم با دید یک شاعر، برای پیش‌بینی آینده، و همچنین دید و عمق فکر یک فیلسوف جهت تشخیص اصولی که ورای مشکلات بشری است؛ و نیز دارای توانایی‌های فردی است که توانسته است عضو کنفرانس میزگرد شود.
>
> این فرصتی نادر است، و اعضای مجلسین و دیپلماتهای بسیاری از کشورها و بسیاری دوستان از شرقی، در اینجا به افتخار وی گرد آمده‌اند.
>
> در این ضیافت لرد لامینگتون (Lamington) از آثار اقبال و نیز از کوشش وی در جهت بیدار کردن مسلمانان جهان تجلیل به عمل آورد و از اقبال خواهش کرد تا سخنانی چند ایراد کند. آن‌گاه اقبال چنین گفت:
>
> ما کوشیده‌ایم تا برای همه قانون اساسی گردآوری کنیم که در عین حال با امپراتوری انگلیس هماهنگ نماید. ما باید قانونی اساسی طرح

کنیم که پایدار باشد. هندوستان کشور پهناوری است که مذهب، عقاید و آرا و گفتار مختلفی در آن یافت می‌شود و برای هزاران سال مردم در کنار همدیگر با صلح و دوستی زیسته‌اند. تشریح دقیق‌تر کنفرانس عملی ضروری است. اقلّیّت‌ها نیز باید با یک دیگر و با جامعه در تماس باشند.

حسّ اعتماد باید در جامعه وجود داشته باشد چراکه، بدون آن کاری انجام نمی‌گیرد. جوّ حسن نیّت در کنفرانس به چشم می‌خورد. مسلمانان دارای شهامت کافی‌اند و همیشه نسبت به بریتانیا وفادار بوده‌اند. امیدوارم که ادّعاها و درخواست‌های قانونی مسلمانان به طور کامل در آخرین نشست مورد حمایت قرار گیرد.

در ۱۵ دسامبر ۱۹۳۲، مجمع ملّی جلسه‌ای تشکیل داد که در آن از دیپلمات‌های خارجی، اعضای مجلس اعیان و مجلس عوام جهت ملاقات با اقبال و سایر اعضای هیأت مسلمانان دعوت شده بود. سخنان اقبال در اینجا دوباره گفته می‌آید:

اصلی که خواسته‌های مسلمانان هندوستان بر آن استوار است بسیار ساده بوده و نمی‌توانست مورد قبول مردم انگلیس قرار نگیرد. همان‌گونه که می‌دانید جمعیّت مسلمانان هندوستان در حدود ۷۰ میلیون است که نیم آن به صورت پراکنده در کشور هستند. قسمت اعظم آنان به طور منسجم زندگی می‌کنند؛ به ویژه در ایالت‌های غربی هندوستان، جمعیّت مسلمانان در بنگال ۵۷٪ در سند ۷۳٪ و ایالت مرزی ۹۵٪ است. حال مسأله‌ی مسلمانان هندوستان به عنوان مردمی که نماینده‌ی یک سنّت و هماهنگی مشخّص تاریخی ـ که هیچ جامعه‌ای در هندوستان دارای آن نیست ـ چنین مردمی می‌خواهند مستقل زندگی کنند و به ترسیم خطوط فرهنگی بپردازند. این اصلی است که خواسته‌ها بر آن اساس قرار دارد. این خواسته‌ها به صورت راه حل‌های پیشنهادی کنفرانس سراسر

مسلمانان هندوستان و مجمع مسلمانان متجلّی شده است.

همان‌گونه که می‌دانید مسأله‌ی اشتراکی (کمونیست) بودن در هندوستان باعث نگرانی شما و ما شده است. در طی ده سال گذشته، کوشیدیم تا با هموطنان خویش به درک صحیحی نایل آییم ولی، موفّق نشدیم. سرانجام، مسأله توسّط دولت انگلیس حل شد. هر چند مواردی هستند که خالی از اشکال نیست ولی، مهم‌ترین جامعه‌ی مسلمانان تصمیم گرفته است که مسأله را بررسی کند تا نتایج آن معلوم شود. خواسته‌های دیگری هم هستند که اکنون در کنفرانس میزگرد مورد بحث قرار گرفته است. این خواسته‌ها را در کنفرانس مطرح کرده‌ایم. و از شما سپاس‌گزاریم که این فرصت را ارزانی داشتند تا بتوانیم آنها را مطرح سازیم. ما این خواسته‌ها را با یاری و راهنمایی عالی جناب آقاخان، سیاست‌مدار لایق که مورد تحسین همگان است و مسلمانان هندوستان به وی علاقه‌ی زایدالوصفی دارند مطرح می‌کنیم. در کنفرانس اکنون، با این اصل مهم که به شکل خواسته‌هامطرح شده است آشنایی پیدا کرده‌اید. در درجه‌ی اوّل، این خواسته‌ها عبارت است از هیأت انتخاب کنندگان ویژه. در درجه‌ی دوم، اکثریّت داشتن در استان‌هایی است که ما در آن اکثریّت جمعیّت را تشکیل می‌دهیم. خواسته‌های ملّی، این است که خود مختاری استانی اعطا شود. دوباره تذکر می‌دهم که خواستار تجزیه‌ی سِند هستیم، و نیز خواهان وضع برابر در ایالت مرزی و هم خواستار اصطلاحات در بلوچستان می‌باشیم. به منظور حفظ منافع خود در مرکز، خواستار نمایندگی به مجموع ۳۳٪ در دو مجلس. شورا و سنا هستیم.

اکنون، به جزئیات نمی‌پردازم، فقط راجع به این ۳ مطلب سخن خواهم گفت که عبارت است از: ۱ ـ ۳۳٪ نماینده در مرکز ۲ ـ اصلاحات

در بلوچستان ۳ـ خود مختاری استانی. ضروری است این مطلب درباره‌ی تقاضای ما درباره‌ی داشتن ۳۳٪ نمایندگان در دو مجلس اظهار گردد؛ که طبق خبر یکی از روزنامه‌ها، سوء تفاهمی ایجاد شده بود. روزنامه‌ها سعی کرده بودند این گونه جلوه دهند که مسلمانان هندوستان تا آنجاکه به خواسته‌ی ۳۳٪ مربوط است، درخواسته‌هایشان تجدید نظر کرده‌اند. اکنون احساس مسلمانان هندوستان این است که همان‌گونه که در رهنمودهای‌مجمع مسلمانان سراسر هندوستان ذکر شده است این مقدار ۳۳٪ حداقل تعداد نمایندگان در دو مجلس باید جهت حفظ منافع ایشان ثابت بماند. البته، ما بر این مطلب واقفیم که مشکلاتی وجود دارد، و امیدواریم که ایالت‌های هندی که اکنون بخشی از فدراسیون سراسری هندوستان را تشکیل می‌دهند این امکان ایجاد تفاهم را مورد بررسی قرار دهند، به نحوی که ما بتوانیم آنچه که می‌خواهیم به دست آوریم.

ما از مشکلات ایشان آگاهیم، ولی این بدین معنا نیست که ما در درخواست‌های‌مان تجدید نظر کرده‌ایم. خواسته‌های ما همان‌گونه که گفتیم حدّاقّل ۳۳٪ نماینده در دو مجلس است. در مورد اصلاحاتی که در بلوچستان باید انجام شود، پیشنهادی به نظرم رسیده است و کلات و ایالت‌های لاس بلا (Las Bela) به صورت فدراسیون بلوچستان درآیند؛ و به همین ترتیب، در فدراسیون هندوستان حضور پیدا کنند.

در مورد خودمختاری استانی باید بگویم ـ و این وظیفه‌ی من است که به شما بگویم که این یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که بر آن پای می‌فشاریم. من شخصاً معتقدم و امیدوارم که همه‌ی مسلمانان هند در این مسأله با من هم عقیده باشند که این موضوع اصل خواسته‌ای است که ما از دولت انگلیس و کشور خودمان داریم.

هموطنان ما با این مسأله موافق نیستند، و روزی در جلسه‌ی

کنفرانس یک پیشنهاد مصالحه مطرح شد! تا جایی که می‌دانم مسلمانان هندی در این مسأله موافقت دارند و دولت‌مردان ما و اعضای کمیته‌ی فرعی که جهت بحث تشکیل شد بر این موضوع پای می‌فشردند و با مصالحه‌ی پیشنهادی موافقت نمی‌کردند. ولی، باید به نمایندگان مردم انگلیس گوشزد کنم که نسبت به این مسأله حسّاسیّت داریم و بر آن تأکید می‌کنیم. اینها تعدادی از خواسته‌هایی است که این جانب در کنفرانس میزگرد مطرح کرده‌ام. هموطنان ما می‌گویند که ما پان اسلامیست هستیم، و به اندازه‌ی کافی از احساسات میهنی برخوردار نیستیم و نیز دارای عقاید اشتراکی هستیم. حال، در مورد پان اسلامیسم و جامعه‌ی اشتراکی با شما سخنانی چند می‌گویم. اگر شخصی به یک جامعه‌ی فرهنگی بستگی داشته باشد، احساس می‌کند که وظیفه‌ی او پاسداری از این فرهنگ است. در این مورد، از شما می‌پرسم که آیا شما این شخص را وطن‌پرست می‌دانید یا نه؟ فکر می‌کنم که وظیفه‌ی هر بریتانیایی این باشد که از کشورش به هنگام خطر حراست کند. به همین ترتیب، این وظیفه‌ی هر مسلمانی است که چنانچه احساس کند که از آنها حراست لازم به عمل نمی‌آید، از فرهنگ و ایمان خویش پاسداری کند. بهرحال، این ایمان و فرهنگ و سنّت‌های بشری است که ارزش زیستن و مردن دارد.

در حدود چهار یا پنج سال قبل که رئیس مجمع مسلمانان هندوستان بودند، پیشنهاد یک ایالت مسلمان نشین در غرب هندوستان را دادم ـ هر چند که این پیشنهاد در خواسته‌های مسلمانان منعکس نشد، ولی به نظر من، این تنها راه حل به نظر می‌رسد. آن قدر صبر خواهم کرد تا تجربه، میزانِ بخردانه یا نابخردانه بودن این پیشنهاد را نشان دهد.

در اسلام، اختلافات نژادی و رنگ و حتا جنس وجود ندارد بلکه.

اسلام ورای زمان و مکان است و در این مفهوم است که همه‌ی نوع بشر به عنوان برادر به شمار می‌آیند.

جمعیّت مسلمانان، ۸۰ میلیون در هندوستان است و می‌خواهیم از فرهنگ و سنّت تاریخی خود پاسداری کنیم.

بنابراین با احترام، خواسته‌های مسلمانان هندوستان را در اینجا مطرح می‌کنم که شایان توجّه است. زیرا، یک هندوستان قوی برای همیشه مسأله‌ای را که اکنون حایز کمال اهمّیّت در سیاست است حل خواهد کرد؛ که همانا همکاری شرق و غرب است. هندوستان در میان شرق و غرب قرار گرفته است، و اگر به مسلمانان هندوستان فرصتی داده شود با همکاری دولت انگلیس، ایشان می‌توانند به مردم آسیا و انگلیس خدمت کنند.

- ۴۰ -

زندگی در مادرید

در بازگشت از انگلیس، اقبال از اسپانیا دیدار به عمل آورد. اقبال در مادرید یک سخنرانی با عنوان جهان عقلی اسلام و اسپانیا ایراد کرد. ریاست جلسه را آقای آسین پالاسیوس (Asin Palacios) نویسنده‌ی مشهور کتاب **اسلام و کمدی الهی** (*Islam and the Divine Comedy*) برعهده داشت. گزارش این سخنرانی در روزنامه‌ی اسپانیولی **گفتگو** است (El-Debate) چاپ شد. فرهنگستان اقبال از سفارت اسپانیا در کراچی به خاطر دردسترس قراردادن ترجمه‌ی انگلیسی آن سپاس‌گزار است.

آقای محمّد اقبال به عنوان یک جهانگرد و در پی تماس با روشنفکران اسپانیایی مکتب عربی به اسپانیا وارد شد. شب گذشته او یک سخنرانی با عنوان «جهان عقلی و فکری اسلام و اسپانیا» ایراد کرد که در ساختمان جدید دانشکده‌ی فلسفه و ادبیّات در

مونکلوآ (Moncloa) انجام شد.

آقای آسین پالاسیوس در واپسین شب چنین گفت: اقبال یک فیلسوف دقیق و شاعر نیکو ست که نمونه‌ی دیگری است از افراد برگزیده که در اسپانیای اسلامی با خوشوقتی هنرهای شاعری و مطالعات عمیق فلسفی را بارور ساخته است. این کشیش خردمند ـ پلاسیوس ـ افزود: «در کنار گاندی و سایر هندوها و مسلمانان برجسته، او نیز عضو شورای عالی میزگرد بود. میهمان ما اقبال، نه تنها از نظر سیاستمدار بودن با گاندی که سیاستمدار و وطن‌پرست بوده فرق دارد بلکه، وی همچنین به طبقه‌ی روشنفکران تعلّق داشت. پرداختن به سیاست و شرکت در میزگرد صرفاً یک حادثه است. او مانند گاندی با روش‌های اروپاییان ناسازگار نیست. گاندی در مورد تغییر لباس مقاومت به خرج می‌داد. حال آن که اقبال دانش آموخته‌ی حقوق از دانشگاه کمبریج بود تحت تأثیر فرهنگ اروپایی آنجا قرار دارد و به شیوه‌ی آنان لباس می‌پوشد. پوشش سر (کلاه پوست) او تنها علامت مشخصّه‌ی نژادی اوست. او در این سفر توسّط دخترش همراهی می‌شود که بی‌شباهت به اروپاییان نیست.

او در این سخنرانی از نفوذ شعرا و فلاسفه‌ی اسپانیای اسلامی بر همگی روشنفکران اسلامی تا خاور دور سخن گفت. وی گفت که چگونه همه‌ی اینان بویژه ابن خلدون، بیرونی، و مسعودی و کندی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. و نیز به چند تحقیق و پژوهش اشاره کرد که در این زمینه انجام شده است. در مقدّمه‌ی سخنرانی، آقای آسین پلاسیوس از او به عنوان یک حقوق‌دان برجسته نام برد که از نقاط دور دست یک کشور اسلامی ـ خاور دور آمده است تا پژواک روح اسلام را در اینجا زنده کند ـ که این خود خاطره‌ی آندلس سده‌های میانه را زنده می‌کند. وی اهمّیّت کتابش به نام **سیر فلسفه در ایران** را در تاریخ تصوّف مهم بر می‌شمارد که در آن نظام‌های عرفانی ایرانی را کشف می‌کند. این تصوّف مربوط به ابن عربی اهل مرسیه (Murcia) بوده است که قبل از این که اصل ضمیر ناخودآگاه (Unconscious) توسّط شوپنهاور (Schopenhauvere) رهارتمن (Hartman) تدوین شود نوشته شده بود. آقای اقبال در منظومه **اسرار خودی**، مانند ابن

عربی به شکل شعر وقافیه نظریه‌های فلسفی خود را مطرح کرده است. او به تحقیقات ابن عربی اشاره می‌کند و می‌گوید که هندوستان و آندلس در محدوده‌ی دنیای اسلام به تاریخنگار فرهنگ قالب مشترکی را ارائه می‌دهند که در آن هر دو به منزله‌ی آزمایشگاه‌های تجربی جهت ترکیب و تلفیق عناصر فرهنگی بودند. در آنجا فرهنگ اسلامی همراه با عناصر سامی، و آریایی تثبیت شد و موجودیّت یافت. در حالی که در اینجا همراه با عناصر یونانی رومی و مسیحی موجودیّت یافت. در آنجا این تلفیق فرهنگی مورد استفاده قرار گرفته است در حالی که در اینجا تنها موضوعی است برای تحقیق تاریخی. هنوز متفکّران بزرگ این دو کشور جاذبه‌ی علوم و هنر را حس می‌کنند.

- ۴۱ -

یادداشت‌های سخنرانی

اقبال به هنگام اقامت در لندن برای شرکت در کنفرانس میزگرد، دعوتی از موسولینی جهت دیدار از ایتالیا دریافت کرد. این دعوت به وسیله‌ی دکتراسکارپا (Scarpa) ترتیب داده شد که کنسول ایتالیا در بمبئی بود و علاقه‌مند به اقبال. اقبال با موسولینی دیدار کرد به ایراد سخنرانی در رم پرداخت که در زیر نقل می‌شود. اقبال همین سخنرانی را در مصر نیز ایراد کرد.

الف ـ مهم‌ترین واقعه‌ی تاریخ، حرکت اسلام به جهت غرب و حرکت روسیّه به سوی شرق است. برای درک صحیح این وقایع بررسی مطالب زیر ضروری است.

۱ ـ سرنوشت احتمالی تمدّن جدید؛

۲ ـ رابطه‌ی انگلیس با جهان اسلام براساس مسائل اقتصادی، اخلاقی و سیاسی؛

ب ـ باید این مطالب را درک کنیم:

که سه نیرو وجود دارد که به دنیای امروز شکل می‌دهد.

۱ ـ تمدّن غربی که مشتق از عوامل زیر است:

الف) الهام گرفتن از مسیحیّت؛

ب) روش علمی و احاطه بر طبیعت، اسلام و بررسی علمی

ج) جدایی مذهب از سیاست؛ و ترویج محتوای اخلاقی تمدّن غربی و گسترش ملّی گرایی منطقه‌ای که در ۱۷۱۴ پایان گرفت.

۲ ـ کمونیسم

کارل مارکس و هگل؛

نفی کلیسا؛

صعود ماتریالیسم به عنوان فلسفه‌ی زندگی.

۳ ـ اسلام. خدا یکی است و محمّد (ص) فرستاده‌ی اوست. نزول کنونی آن و نظریّه‌های گوناگون درباره‌ی آن، که خود منشأ بزرگ و سترگی است. و نیز این که اسلام، از یک سو، راه به اشراق شخصی است، و از سوی دیگر؛ تجربه‌ی اجتماعی است.

به عنوان اشراق شخصی: گرداگرد خود می‌چرخد، تصوّف، نه وابستگی و نزدیک بلکه، قدرت. «قَدْ اَفْلَح مَنْ زَکیّها و قَدْخابَ مَنْ دَسّیٰها». هرآینه، گروندگان رستگار شده‌اند. (قرآن)، اسلام به عنوان یک تجربه‌ی اجتماعی، آخرین مراسم آرمان انسانیّت؛

الف) الغای روابط خویشاوندی به عنوان یک اصل استحکام اجتماعی (یعنی جایگزین ساختن ضوابط به جای روابط)؛

ریشه ی بشر در خاک نیست؛

جنبش پیامبران.

ب) نماز جماعت و سایر نهادهای اسلام.

پ) سوسیالیسم.

ج) ولی این را نمی‌توان انکار کرد که اسلام قدرت پیشین خود را ندارد و در حال گرایش به سوی غرب است. که این حاکی از فشار نیست بلکه بیداری مجدد است[1] و در

---

۱. ر.ک. به شاملو، سخنرانی‌ها و بیانیه‌های اقبال، (چاپ اول)، ص ۱۲۴. ناوارینو، اشاره به نبرد ناوارینو Navarino مابین ترکیه و قدرت‌های غرب است. تاریخ نقل شده توسط اقبال صحیح نیست. این جنگ در سال ۱۷۹۶ رخ نداد بلکه در ۲۰ اکتبر ۱۸۲۷ بود.

واقع، جهت کسب قدرت صورت گرفته است. اوّلین نشانه در سال ۱۷۹۹ بـه چشـم می‌خورد.

جنگ تیپو [سلطان] (Tippu) و جنگ ناوارینو (Navarino) شاهد این مطلب است. بدعت‌ها و جنبش‌های مختلفی پدیدار شد مانند وهّابی‌گری، بهایی گـری و سـرسیّد احمد خان.

حرکت اسلام به سوی غرب به معنای به دست گرفتن مجدّد قدرت است. انگلستان و اسلام، ماتریالیسم کفرآمیز و اسلام

د) اسلام و بریتانیا

جنبه‌ی اقتصادی / سیاسی آن

اسلام مظنون بوده: نامه از مراکش

۱ ـ هندوستان و شمال غرب آن، سازمان گرفتن اسلام.

۲ ـ فلسطین، عربستان سعودی و غیره... دنیای عرب و کشمیر.

ج) داشتن روابط با اسلام مفید می‌باشد.

ـ ۴۲ ـ

نامه‌ی اقبال درباره‌ی گرویدن نجس‌ها به اسلام

دکتر ب. ر. آمبدکار (Ambedkar) رهبر نجس‌های هندوستان در نطقی که به مناسبت ریاستش در «کنفرانس طبقات محروم بمبئی» که در منطقه‌ی یا سـیک در ۱۳ اکـتبر برگزار شد ایراد کرد گفت که تنها راه حلّ مسأله‌ی نجس‌ها تشدید رابطه با هندوهاست و این که سایر مذاهب را نیز پذیرا شوند.

اگر چه این مسأله بیشتر سیاسی بوده تا مذهبی، مسلمانان هندوستان کوشیدند که دکتر آمبدکار و سایرین را متقاعد کنند که با پذیرش اسلام هم از جهت سیاسی و هم اجتماعی سود خواهند برد. علمای برجسته دنیای اسلام و به خصوص مصر کوشیدند که مسأله را مورد بررسی قرار دهند و، در نتیجه تصمیم گرفتند که جهت یافتن راه حلّ

مناسب برای گرویدن این طبقات به اسلام هیأتی به هندوستان بفرستند. پس از رؤیت این گزارش، اقبال نامه‌ای به رئیس دانشگاه الازهر نوشت. متأسفانه، نسخه‌ی اصلی نامه پیدا نشد، و فقط خلاصه‌ی آن از روزنامه‌ی **مصر البلاغ** (بیستم جولای ۱۹۳۶) گرفته شد که به شرح زیر است:

توصیه‌های اقبال به هیأت اعزامی الازهر

تنها مانعی که هیأت مصری در هندوستان بر سر راه خواهد داشت این است که اکثریّت نجس‌ها در جنوب هندوستان زندگی می‌کنند، و به شش زبان مختلف سخن می‌گویند که با هیچ کدام نمی‌توان عقاید مهمّ مذهبی را بیان کرد؛ که خود این مشکل را پدید می‌آورد که چگونه می‌توان سخنان هیأت مصری را بر ایشان ترجمه نمود. انجمن مسلمانان هندوستان هنوز قادر به حلّ این مسأله نشده است.

پیش‌بینی می‌شود که دیدار هیأت مبلّغان مصری از هندوستان اثر نیکویی بر نهضت اسلامی بگذارد، و انجمن‌های اسلامی هندوستان را قوام بیشتری بخشد. اقبال این پیشنهادها را به مبلّغان عرضه داشت:

۱ ـ کسانی که عازم این سفرند باید دارای ظاهری آراسته باشند و بتوانند مذهب را از دیدگاه افکار و تجره‌های امروزین متجلّی سازند، و نیز باید بر این نکته پابفشرند که این اسلام بود که کافران آفریقایی را به سطح مردمی متمدّن رساند.

۲ ـ ضروری است که رفتار ایشان طوری باشد که به شهرت و نام نیک مسلمانان مصر لطمه‌ای وارد نیاورد.

۳ ـ ضروری است که این هیأت هنگام برگشت تنی چند از نجس‌های جوان را که به اسلام گرویده‌اند به منظور مطالعه در دانشگاه الازهر به مصر ببرند تا بدین وسیله به مسلمانان واقعی تبدل شوند. نویسنده، در پایان با تأسّف اظهار می‌دارد که ثروتمندترین مسلمانان برای مسائل اسلامی ارزشی قائل نیستند.

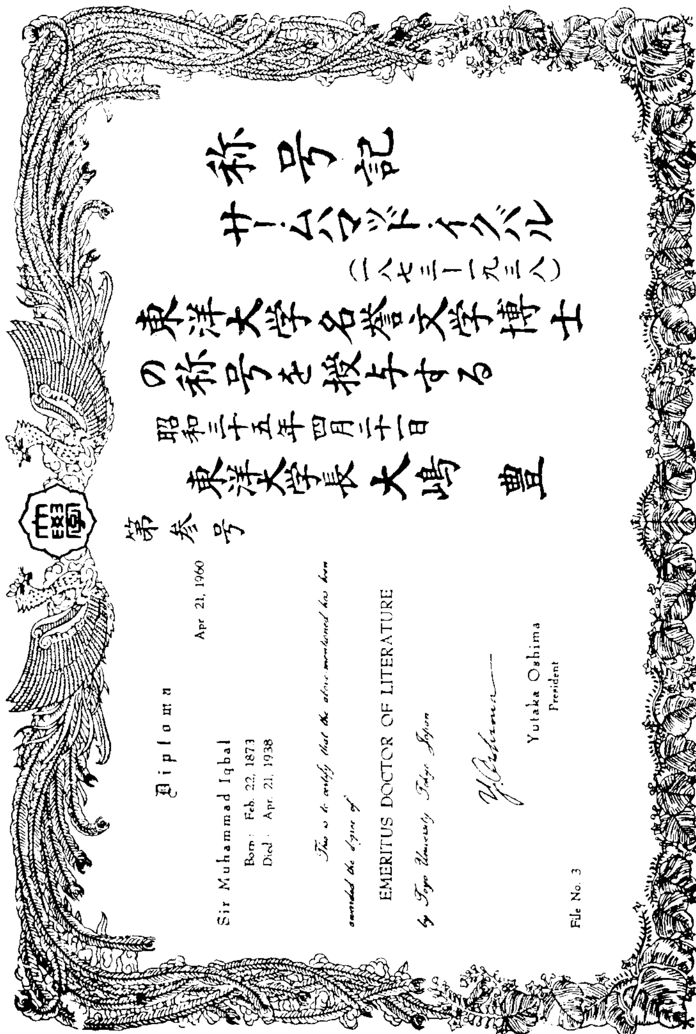
- ۴۳ -

اعطای درجه دکترای افتخاری پس از مرگ اقبال توسّط دانشگاه تویو در ژاپن

انجمن روابط فرهگی ژاپن و پاکستان به مناسبت بیست و دومین سالگرد درگذشت دکتر محمد اقبال جلسه‌ای در دانشگاه تویو (Toyo) تشکیل داد. دانشگاه تویو در طی سال‌های گذشته محل برگزاری چنین جلساتی بوده است. این دانشگاه در ۲۳ نوامبر ۱۸۸۷ توسط فیلسوف بودایی معروف دکتر اینو (Inoue) تأسیس شد. در این دانشگاه، بیشتر علوم انسانی تدریس می‌شود و دارای چهار دانشکده‌ی حقوق، اقتصاد، جامعه‌شناسی و علوم انسانی است. تعداد دانشجویان در حدود پنج‌هزار تن می‌باشد. دانشگاه به خاطر تحقیق در امور آسیایی شهرت بسزایی دارد. گروه مطالعه‌ی آن به نام مؤسّسه‌ی آسیایی افریقایی در بین دانشجویان مسائل سیاسی زبانزد است. این دانشگاه پیش از جنگ (جهانی دوم) دارای تقریباً چهل هزار کتاب درباره‌ی فرهنگ و تاریخ اسلام بود. ولی این کتاب‌ها در طی جنگ نابود شد. رئیس فعلی دانشگاه قبلاً بر طرح تحقیق تاریخ و فرهنگ اسلام نظارت می‌کرد. دانشگاه درجه دکترای افتخاری ادبیات رابه دکتر محمّد اقبال برای اوّلین بار در تاریخ این دانشگاه اعطا کرد. اگر چه دانشگاه‌های دیگر ژاپن نیز درجه‌ی دکترای افتخاری پس از مرگ به رابیندرانات تاگور و م. ک. گاندی اعطا کرده بودند.

بدین مناسبت، سفیر پاکستان نطقی ایراد کرد که طی آن از جنبه‌های مختلف زندگی اقبال سخن گفت. در پی نطق سفیر، پروفسور گامو (Gamou) دانشمند معروف زبان اردو، و آقای امایزومی (Imazumi)، رئیس انجمن مسلمانان ژاپن سخنرانی کردند. پروفسور گامو در نطق خود گفت که فهم و درک تمدّن غربی یا اروپایی منوط به آشنایی کامل با فرهنگ و تاریخ اسلام است. او همچنین اظهار داشت که آشنای اوّلیّه‌ی اقبال با فرهنگ اروپا دور از هرگونه تأثیر پذیری، او را وا داشت که افکار مذهبی در اسلام را بازشناسی کند. رئیس انجمن مسلمانان ژاپن در نطق بسیار کوتاه خود به خلاء معنوی

در ژاپن اشاره کرد و افزود که اسلام می‌تواند این خلاء را برطرف سازد. در اوّلین گام، وی پیشنهاد کرد که پژوهندگان و دانشجویان باید با اصول واحکام اسلام آشنا شوند. پذیرش و گروش فوری به اسلام، ضرورتی نداشت. این جلسه ۲/۵ ساعت به درازا انجامید، و ریاست آن را رئیس دانشگاه تویو، آقای شیما (Cshima) برعهده داشت.


称号記
サー・ムハマッド・イクバル
(一八七三―一九三八)
東洋大学名誉文学博士
の称号を授与する
昭和三十五年四月二十一日
東洋大学長 大島 豊
第参号

Diploma

Apr 21, 1960

Sir Muhammad Iqbal
Born: Feb. 22, 1873
Died: Apr. 21, 1938

This is to certify that the above-mentioned has been awarded the degree of

EMERITUS DOCTOR OF LITERATURE

by Toyo University Tokyo Japan

Yutaka Oshima
President

File No. 3

- ۴۴ -

اقبال در دانشگاه علیگره

(۲۳ نوامبر ۱۹۲۹)

در طی یکی از دیدارهای اقبال از علیگره، عضویّت افتخاری اتّحادیّه‌ی کالج به وی اعطا شد. به لطف و یاری آقای دکتر جغتایی برنامه‌ی این ملاقات و نیز سخنرانی خوشامد گویی به اقبال به شرح زیر نوشته می‌شود:

برنامه‌ی جلسه

۱ ـ اعضای محترم اتّحادیه در سالن اتّحادیه در ساعت ۸ حضور خواهند یافت.

۲ ـ مهمانان باید تا ۸/۱۵ در آنجا حضور یابند.

۳ ـ مراسم در اتاق پذیرایی شروع خوهد شد و سخنرانان در ساعت $8\frac{1}{2}$ به شرح زبر وارد سالن خواهند شد.

الف) اعضای سابق کمیته‌ی انتخاب کننده

ب) معاونان دانشگاه و دبیر افتخاری

د) رئیس اتّحادیّه و دکتر محمد اقبال

ج) کتابدار افتخاری و اعضای کابینه

۴ ـ همه خواهند ایستاد تا وقتی که رئیس اتّحادیه در جای خود بنشینند.

۵ ـ معاون رئیس دانشگاه و اعضای کمیته‌ی انتخاب کننده و مهمانان در قسمت مخصوص خواهند نشست.

۶ ـ اعضای هیأت علمی و سایر مهمانان در ۶ ردیف نخست پس از جایگاه مخصوص خواهند نشست.

۷ ـ آیه‌ای از قرآن تلاوت خوهد شد.

۸ ـ دبیر افتخاری از اقبال خواهش کرد تا عضویّت افتخاری اتحادیّه را بپذیرد.

۹ ـ اعضای وزارتخانه با او دست می‌دهند و به وی دسته گل اعطا خواهند کرد.

۱۰ ـ معاون رئیس دانشگاه سخنرانی ایراد خواهد کرد.

۱۱ ـ اقبال در پاسخ، سخن خواهد گفت.

۱۲ ـ رئیس دانشگاه با اقبال مراسم معارفه را به عمل خواهد آورد و مراسم خاتمه می‌یابد.

۱۳ ـ همه قیام خواهند کرد تا هیأت مخصوص با نظم از تالار خارج شود.

ـ ۴۵ ـ

سخنرانی به افتخار اقبال

(دکترای حقوق و وکیل دادگستری)

با کمال افتخار، ما اعضای اتّحادیه‌ی کالج خوشامدهای صمیمانه‌ی خود را به مناسبت حضور شما ابلاغ می‌داریم.

ما از اهمّیّت دیدار در چنین شبی آگاهیم؛ زیرا شما شاعر ملّی ما هستید که همگان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهید و ما را به یاد شخصیّت پرجاذبه‌ی معاون محبوب دانشگاه‌مان ـ نوّاب مسعود جنگ بهادر ـ می‌اندازید. ما خود را بسیار قرین افتخار می‌دانیم چرا که شهرت شما به عنوان یک متفکّر اصیل از مرزهای هند فراتر رفته است و نیز آرمان زندگی که شما آن را با قدرت و ایمان ترویج کردید بدل به یکی از با نفوذترین آرمان‌ها در سراسر دنیای اسلام گردیده است. بسیار متأسّفیم که در قالب کلمات نمی‌توانیم تشکّر و سپاس‌گزاری خود را نسبت به فردی که بیش از هر کس دیگری برای مسلمانان غرور و افتخار و استحکام پدید آورده است ابراز کنیم. شما ما را با دانش گذشته، تفکّرات عرفای قدیم، طراوات و شوکت شعر فارسی، تفکّرات جهانی اعراب، پیام‌های مولانا رومی و عوفی، آشنا کرده‌اید، شما نه تنها ارزش‌های قدیم را احیا ساختید، بلکه ما را به ارزش آنان واقف کردید؛ و ما را با پیام بزرگ خود آشنایی دادید، درست مانند گل آفتاب‌گردان که به سوی نور و خورشید حرکت می‌کند؛

ما نیز به سوی ترکیب شگفت‌انگیز افکار فلسفی و قدرت شعری اقبال مایل شده‌ایم. و با عجز و ناتوانی در جستجوی یافتن مشابه آن در آثار دیگر بزرگان شدیم. شما در ترکیب جامع فکر خود بهترین آثار در شرق و غرب را گرد آورده‌اید اعمّ از «انسان برتر» اثر نیچه، و فروتنی زاهدانه‌ی شعرگوته و فلسفه‌ی کانت، و نیز با قدرت خلّاق واژه‌های الهام گرفته از آهنگ و وزن به آثار خود جاذبه‌ای بیشتر از هر شاعر دیگر هند و مسلمان در گذشته داده‌اید. این به منزله‌ی رؤیایی است برای ما، ملاقات با یکی از بزرگان گذشته که نسل‌های آینده نیز دیدار امشب را به خاطر خواهند آورد.

با توافق شما جهت پذیرفتن عضویّت افتخاری این اتحادیّه، ما قرین افتخار شده‌ایم. حال که شما مانند مایید، امیدواریم که با شما در تماس باشیم، به عنوان یکی از اصیل‌ترین و شریف‌ترین بشارت‌های عصر که عبارت از تشعشع اسلام، درک شده و تفسیر شده به وسیله‌ی یکی از برگزیده‌ترین متفکران دنیای معاصر ما افتخار می‌کنیم که پیوسته خدمتگزار شما باشیم.

اتّحادیه‌ی کالج علیگره

ـ ۴۶ ـ

دونامه از اقبال

با کمک و لطف آقای دکتر عاشق حسین بتلوی (Batalvi)، آکادمی توانست یادداشت‌هایی از دونامه‌ی اقبال به سرویلیام روتِن اشتاین (Rothenstein) را که در خاطرات وی به نام **مردان و خاطرات** (۳ جلد) نقل شده بود تهیه کند. اوّلین نامه، به احتمال، در سال ۱۹۳۱ و دومین نامه شاید در ۳۵ ـ ۱۹۳۴ نوشته شده است:

نامه‌ی نخست به هنگام اقامت در پاریس با برگسون (Bergson) ملاقات کردم. پیرامون موضوعات فلسفی به گفتگوی جالبی پرداختیم. اصل فلسفه‌ی بر کلی (Berkely) این است که در ادراک، ماده خود را به تمام آشکار می‌کند؛ حال این که در

مورد ذهن چنین نیست. این یک راه تشریح فلسفه‌ی وی مـی‌باشد. گـفتگوی مـا دو ساعت به درازا انجامید. برگسون پیرو فرتوت و بیمار است. او افراد را نمی‌تواند ببیند؛ ولی استثنائاً مرا تـوانست بـبیند. مـتأسّفانه دوسـتی کـه هـمراه او بـود و یـادداشت برمی‌داشت، نتوانست بعداً دست‌خط خود را بخواند.

نامه‌ی دوم خوشحالم که شما با هندوستان در تماسید. نیاز مبرم آسیا ایـن است کـه بزرگان انگلیس باید به شناخت آسیا نایل آیند و مشکلات ناشی از بیداری و هشیاری را درک کنند. این مشکلات به عقیده‌ی من، بستگی به آینده‌ی نژاد بریتانیایی و تمدّن معاصر دارد. همان‌گونه که می‌دانید، پرداختن به ادبیّات هـیچ‌گاه حـرفه‌ی جـدّی در هندوستان به شمار نرفته است. موسیقی و نقاشی تا حدّی به حساب می‌آیند؛ اما نـه ادبیّات. من این را از روی تجربه‌ی شخصی می‌گویم. من مقداری آثار ادبی نگاشته‌ام؛ اما از طریق وکالت روزگار می‌گذرانم. در واقع رقیبان من و دیگر افراد ذینفع همواره کوشیده‌اند تا به حساب فعّالیّت‌های ادبی‌ام، علیه من تبلیغ کنند و گونه‌ای پیش‌داوری در مقامات بیافرینند و به کارم به عنوان یک فرد حرفه‌ای گزند برسانند. اکنون، در این مورد ایشان موفّق بوده‌اند. لطفاً این مسأله را فراموش کنید. به هر حال، خوشحالم که شما به عنوان یکی از پیشگامان هنر معاصر با حاکم هندوستان در تماسید که مطمئنّم که حاکم هندوستان از نظرات شما بهره خواهد برد. امیدوارم که شما را دوبـاره در سـال ۱۹۳۵ ملاقات کنم. هیأت امنای رودز از طریق لردلوثیان (Lothian) اجازه‌ی سخنرانی به من داده‌اند. ناگزیرم که ۳ یا ۴ سخنرانی در دانشگاه آکسفورد ایراد کنم. ولی، برایم انجام این کار به دلایلی که برای لرد لوثیان نوشتم امکان‌پذیر نبود.

- ۴۷ -
نامه‌ای به محمد علی جناح

(۸ نوامبر ۱۹۳۳)

علاوه بر ۱۳ نامه‌ی اقبال به قائد اعظم، که توسّط شیخ محمد اشرف

در لاهور منتشر شد، اقبال چندین نامه‌ی دیگر به احتمال، ۳ یا ۴ نامه، خطاب به وی نوشته بود. به خاطر بیماری اقبال که نمی‌توانست بنویسد، منشی استانی مجمع مسلمانان آقای غلام رسول آنها را نگاشت که مورد تأیید اقبال قرار داشت. از آنجایی که این نامه‌ها فکر اقبال را در مورد وضع سیاسی که بعداً در ایلات حادث شد روشن می‌کند؛ آکادمی توانست گنجاندن یک نامه را در این مجموعه گرد آورد. اقبال تصمیم گرفت که برای مطبوعات جهت روشن کردن موضع واقعی مجمع مسلمانان استانی، در برابر حز ب اتحادیه‌ای سراسکندر حیات خان پاسخی بدهد که بر طق نظر قائد اعظم این اطّلاعیه به مطبوعات داده نشد. اصل نامه و اطّلاعیه با کمک دکتر عاشق حسین بتلوی در اینجا می‌آید:

آقای جناح عزیز

عطف به نامه‌ی مورخ ۱ نوامبر ۱۹۴۷ شما خطاب به آقای اقبال، من این نامه را برایتان می‌نویسم:

توافق به دست آمده بین شما و سِر سکندر دل لکهنو باعث بروز اختلافات زیادی در این ایالت شده است. به محض این که سرسکندر به پنجاب مراجعت کرد، اطّلاعیه‌ای منتشر کرد به این مضمون که تغییری در موضع حزب اتّحادیّه‌ای پدید نیامده است به جز این که اعضای مسلمانان حزب اتحادیّه‌ای که عضو مجمع مسلمانان نیستند، اگر مایل باشند می‌توانند به مجمع به پیوندند. همچنین گفته شد که در انتخابات میان دوره‌ای آینده، اعضای مسلمان که در انتخابات شرکت می‌کنند باید تعهّد بسپارند که به محض انتخاب شدن به حزب اتّحادیّه‌ای خواهند پیوست؛ که در قبال آن از حمایت حزب اتّحادیّه‌ای برخوردار خواهند شد. سایر اعضای حزب سر سکندر همچنین اعلامیّه‌هایی صادر کردند به این مضمون که مجمع مسلمانان ایالتی پنجاب، طبق موافقت‌نامه‌ی جناح و سکندر، تحت کنترل حزب اتحادیّه‌ای درخواهند آمد. سر

چوهر تورام (Chhotu Ram) در یک اعلامیّه‌ی امضا شده جهت مطبوعات اعلام داشت که هیأت پارلمانی پنجاب تحت کنترل حزب اتّحادیّه‌ای درخواهد آمد؛ در نتیجه، مجمع مسلمانان باید تحت سرپرستی حزب اتّحادیّه‌ای در آید. این اظهارات اعضای حزب اتّحادیّه‌ای در نظر مسلمانان ایالت بسیار عجیب آمد. زیرا، می‌دیدند که مجمع مسلمانان به جای تکیه بر اریکه‌ی قدرت، باید تحت اختیار حزب اتّحادیّه‌ای درآید که خود به قضاوت همگان یک گروه دست راستی ارتجاعی بود. در این شرایط، این جانب به عنوان دبیر مجمع مسلمانان پنجاب، و با توافق دکتر اقبال، با صدور اعلامیّه‌ای کوشیدم تا سوء تفاهمات دوباره‌ی وضع این مجمع را برطرف سازیم. من صرفاً ویژگی‌های بارز آن را گوشزد کردم، و نیز تکرار کردم که مجمع مسلمانان فقط مقرّرات مجمع سراسر هندوستان و مجمع مرکزی مسلمانان در ایالت و هیأت پارلمانی را به رسمیّت می‌شناسد.

مالک برکت علی نیز اعلامیّه‌ی دیگری صادر کرد بدین مضمون که مجمع مسلمانان درچارچوب قوّه‌ی مقنّنه است که می‌تواند وضع خود را حفظ کند، و یا به طور مداوم با سایر گروه‌ها به ائتلاف دست بزند و یا بر اساس اصول اساسی خطّ مشی و برنامه‌ی مجمع سراسری مسلمانان هندوستان متّحد شود. نسخه‌ای از این اعلامیّه‌ها را به پیوست تقدیم می‌دارم. این اعلامیّه‌ها اثر اطمینان بخشی بر توده‌های مسلمان داشتند، امّا اعضای حزب اتّحادیّه‌ای بسیار ناخشنود شدند. در اینجا نسخه‌ی مقاله روزنامه‌ی **تریبون** (Tribune) را به ضمیمه می‌فرستم و در ۲۲ اکتبر ۱۹۳۷ بنا به دستور دکتر اقبال۹۳ درخواست برای سرسکندر حیات خان فرستادم، با این تقاضا که آنها را به امضای اعضای مسلمان حزب اتّحادیّه‌ای برساند. این فرصت از آن جهت مغتنم شمرده شد که همه‌ی این اعضا به مناسبت دیدار نایب السلطنه از لاهور آنجا بودند. هیچ یک از این درخواست‌ها هنوز برایمان عودت داده نشده بود. در واقع، من خود نیز از بعضی از اعضای مسلمان خواهش کردم تا آنها را امضا کنند. برخی از آنان چنین کردند، ولی سرسکندر حیات خان دستور داده بود که اعضا از این کار امتناع ورزند. وی و برخی از دوستانش در این صددند تا این‌گونه وانمود کنند که تحت کنترل ایشان درآمده است، و

نیز بر طبق توافق جناح و سکندر، تنها عضو مجمع مسلمانان که عضویّت قوه‌ی مقنّنه را داراست بدون تشکل مجمع مسلمانان در مجلس به حزب وزارتی خواهد پیوست. بدین صورت، مجمع مسلمانان قادر به تشکیل اتّحادیّه نخواهد شد.

بروز چنین مسأله‌ای به آبروی مجمع مسلمانان بسیار لطمه می‌زند و چنانچه ادامه یابد باعث بی‌تفاوتی مسلمانان ایالتی نسبت به ما خواهد شد. باید خاطر نشان کنم چنانچه این اعلامیّه‌ها صادر نشده بود، به مجمع مسلمانان سراسری هندوستان ضربه‌های مهلکی وارد می‌شد.

۲. شما از شنیدن این خبر مسرور خواهید شد که هیأتی از مجمع ایالتی مسلمانان پنجاب متشکلّ از خان بهادر، مالک زمان، مهدی خان، مالک برکت علی، و آقای عاشق حسین بتلوی، و این جانب در حال مسافرت در ایالت بودیم و جلسه‌های سخنرانی متعدّدی در شهرهای ایالتی برگزار کرده‌ایم. میزان ابراز احساسات مسلمانان در این سخنرانی‌ها به حمایت از مجمع مسلمانان سراسری هندوستان و مسلم لیگ ایالتی پنجاب بسیار زیاد است. در نتیجه‌ی تلاش ما، ۳۴ شعبه تا اکنون افتتاح شده است و شعبه‌های بیشتری نیز در حال افتتاح است. ماه رمضان در راه است و ما ممکن است برای یک ماه سفر خود را به تعویق اندازیم. در این سفرها، هیچ کدام از اعضای حزب سِر سکندر ما را همراهی نکردند.

آقای مقبول محمد نسخه‌ای از توافق جناح و سکندر را به مالک برکت علی نداد. به هر حال تلگرامی برای شما فرستاده شد. در این زمان، دکتر اقبال نامه‌ای به سر سکندر نوشت و اظهار داشت که نسخه‌ای از آن موافقت‌نامه را اکنون برای سکندر خواهد فرستاد. این نسخه فرستاده شده است و در اختیار ماست. از میزان صحّت این نسخه‌ی موافقت‌نامه مطمئن نیستم زیرا، آقای مقبول محمد گفت که پس از ایجاد توافق در ساعت ۱۱ شب ۱۴ اکتبر ۱۹۳۷ در اتاق شما، سرسکندر پیشنهاد کرد که چندین تغییر در آن داده شود که، سرانجام، به صورت موافقت‌نامه‌ای درآمد که نسخه‌ای از آن در اختیار ماست. به دلایل یاد شده، جهت کسب اطمینان بیشتر لطفاً نسخه‌ای از موافقت‌نامه را برای ما بفرستید. آقای مقبول محمد به مالک برکت علی گفته بود که

نسخه‌ای از آن را برای شما فرستاده است.

۴. حال در مورد موضوعاتی که شما خواستار عقیده‌ی دکتر اقبال درباره‌ی آنید، این مطالب به شرح زیر نوشته می‌شود:

الف) در مورد دعوت سرسکندر از مجمع مسلمانان سراسری هندوستان جهت تمدید جلسات خود در لاهور در فوریه ۱۹۳۸، باید بگوییم که ما این دعوت را می‌پذیریم، ولی، متأسفانه مادام که یک موافقت‌نامه‌ی روشن و صریح تهیّه نشده باشد بدین مضمون که اعضای مسلمان حزب سکندر فوراً درخواست عضویّت لیگ را امضا کنند و خود را عضو مجمع مسلمانان در مجلس ایالتی اعلام کنند، ما قادر به انجام چنین کاری نیستیم. گمان می‌کنیم که ایشان سعی در این دارند که مسأله را حل کنند.

ب) در مورد کمیته‌ی سازمان دهنده باید بگویم که هم اکنون مجمع ایالتی تشکیل شده است و ما در حال سازمان دادن به شعبه‌های ناحیه‌ای در تهسیل (Tehsil) و روستا هستیم. لذا نیازی به کمیته‌ی سازمان دهنده نیست.

د) در مورد کمیته، از پنجاب پیشنهاد پنج عضو می‌کنم.

دکتر اقبال به خاطر بیماری نمی‌تواند رد کمیته حضور یابد. در نتیجه، نام مالک زمان مهدی خان معاون مجمع مأموربه شرکت در این کمیته شده است. مالک برکت علی باید به کار خود ادامه دهد، ولی اسم غلام رسول حقوق‌دان نیز باید اضافه شود. در مورد سرسکندر و آقای احمدیارخان دولتانا، موضوع دلبستگی به تصمیم‌گیری جت امضای عضویّت مجمع و تشکیل بی چون و چرای مجمع مسلمانان در قوۀ قانون‌گذاری دارد. در صورت حصول توافق، باید توجه شود که حدود نمایندگی ایشان به هیچ وجه فراتر از نمایندگی مجمع مسلمانان نخواهد بود.

از طرف دکتر اقبال

ارادتمند

غلام رسول

- ۴۸ -

اعلامیّه‌ی مطبوعاتی

(فوریه‌ی ۱۹۳۸)

در ۱۴ اکتبر ۱۹۳۷ عالی جناب سرسکندر حیات خان به عنوان رهبرحزب اتّحادیّه‌ای در پنجاب اعلامیّه‌ی زیر را صادر کرد و در جلسه‌ی شورای سراسری مجمع مسلمانان هندوستان در لکهنو اظهار داشت که به محض مراجعت به پنجاب، وی جلسه‌ی ویژه‌ای برپا خواهد ساخت و به اعضای مسلمان حزب خود که عموماً مسلمانان نیستند، سفارش خواهد کرد که به حزب مسلم لیگ بپیوندند و عضویّت آن را بپذیرند. بدین ترتیب، آنها موضوع قوانین و مقرّرات هیأت‌های ایالتی و مرکزی مجمع مسلمانان را به رسمیّت خواهند شناخت. آن دسته از اعضای مسلمان قوه‌ی مقنّنه که عضو مجمع می‌شوند؛ حزب مجمع مسلمانان در قوه‌ی مقنّنه را تشکیل خواهند داد. حزب مجمع مختار خواهد بود تا بر طبق اصول اساسی خطّ مشی و برنامه‌ی مجمع با سایر احزاب ائتلاف و یا اتّحاد کنند. این بخش مهم توافق جناح و سکندر است. بقیّه‌ی آن در این باب، شامل حال ما نمی‌شود. بخشی از این اعلامیّه در مطبوعات چاپ شد. این جانب بسیار مسرور شدم که شکاف میان صفوف مسلمانان که ناشی از وجود یک حزب اتّحادیّه‌ای مستقل است برطرف خواهد شد و جامعه‌ی مسلمانان قادر خواهد بود که دوباره فعّالیّت‌های خود را از سر گیرد. من به آقای غلام رسول گفتم که از سر سکندر بخواهد تا آن ۹۰ کارت عضویّت را به امضای اعضای مسلمان برساند. که این مهم درسومین هفته‌ی اکتبر ۱۹۳۷ عملی شد. لیکن، پاسخی به دست نیامد و دوباره نامه‌ای نگاشته شد که همچنان بی جواب ماند. تاکنون، حتا یک درخواست عضویّت امضا شده از سوی سرسکندر برای ما نرسیده است.

این جانب توسّط مالک برکت علی مطلع شدم که این مطلب در ۳۰ ژانویه‌ی ۱۹۳۸ در شورای سراسری مجمع مسلمانان هندوستان در دهلی مورد بحث قرار گرفته بود. در آنجا، یکی از اعضای مهمّ حزب اتّحادیّه‌ای گفته بود که اعضای مسلمان حزب

آن را به صورت یک درخواست امضا کرده بودند، که در آن شخص امضا کننده موافقت با درک کامل مفاد موافقت‌نامه‌ی جناح و اسکندر خود را مایل به عضوّیت در مجمع اعلام داشته بود. سرسکندر ادّعا کرده بود که علاوه بر موافقت کتبی، یک موافقت شفاهی نیز بین ایشان و محمد علی جناح حاصل شده بود.

این مسأله به اطّلاع آقای محمد علی جناح در طی مذاکرات شورا رسید و مالک برکت علی به من گفت که آقای جناح صریحاً مذاکره‌ی شفاهی سرسکندر را انکار کرده است. این توافق‌نامه به طرق گوناگونی تعبیر گردید و پیرامون تمایل حزب اتّحادیّه‌ای به مجمع مسلمانان سردرگمی فراوانی در میان عامّه‌ی مردم پدید آورد. چهار ماه از تاریخ تشکیل این شورا گذشته و مسلمانان باید در معرض حقایق قرار گیرند. هیچ یک از مفاد موافقت‌نامه‌ی لکهنو به مرحله‌ی عمل درنیامده است. در نتیجه، من این اعلامیّه را صادر می‌کنم بدین خاطر که مسلمانان بدانند که اتّحاد مجمع مسلمانان و حزب اتّحادیّه‌ای بر طبق موافقت‌نامه‌ی جناح سکندر غیر ممکن است. بدیهی است که مجمع مسلمانان با آغوش باز هر کسی را که مرامنامه را امضا کند می‌پذیرد و خوشحالم که بگویم که برخی از اعضای قوه‌ی مقنّنه ایالتی به عضویّت مجمع درآمده‌اند. به پیوست (۴) وحید احمد (انگلستان) آکادمی توانست نامه‌ی زیر را که خطاب به بانو آرنولد (Arnold) به مناسبت فوت شوهرش سرتوباس آرنولد نوشته شده بود، چاپ کند.

- ۴۹ -

لاهور ۶۶ ژوئیه‌ی ۱۹۳۰

از: دکتر سرمحمد اقبال، وکیل دادگستری

بانو آرنولد عزیز

بانو آرنولد عزیز

برایم غیرممکن است غم و اندوهی را که به محض شنیدن فوت شوهرتان بر من حادث شد برای شما و نانسی (Nancy) توصیف کنم. همان‌گونه که می‌دانید شاگردانش

او را دیوانه‌وار دوست می‌داشتند و سایرین علاقه‌ی زاید الوصفی به او داشتند. نیک می‌دانم که تنها چند کلمه‌ی تسلیت‌آمیز نمی‌تواند غم شما را تسلی بخشد ولی، باید بدانید که مردم هندوستان، انگلیس و همه‌ی کشورهایی که او را به عنوان یک مستشرق بزرگ می‌شناختند در غم شما شریکند. در واقع، نبودن او کمبود بزرگی است برای پژوهندگان انگلیسی و نیز جهان اسلام که تا آخرین لحظات عمرش فداکارانه به آن خدمت کرد. فوت او برای من جنبه‌ی شخصی دارد زیرا، او بود که باعث شد تا من به فراگیری علاقه و دلبستگی پیدا کنم. شکّی نیست که او از میان ما رفته است، ولی اعتقاد من این است که برای کسانی که مانند او زندگی خود را وقف خدمت به انسانیّت کرده‌اند، مرگ در حکم «درخشش و تابش بیشتر» است. از خداوند صادقانه مسألت می‌کنم که به روح پرعاطفه‌اش آرامش ابدی عطا فرماید، و نیز به شما و نانسی صبر و استقامت بخشد تا بتوانید غم فقدان او را تحمل کنید.

ارادتمند شما

محمد اقبال

- ۵۰ -

نامه‌ی اقبال به روزنامه‌ی تایمز لندن

انتشار این نامه با لطف آقای وحید احمد امکان‌پذیر شد که عنوانش ایالت‌های مسلمان نشین شمال و غرب بود که در روزنامه‌ی **تایمز** (*Times*) لندن در ۱۲ اکتبر ۱۹۳۱، ص ۸ در جواب به نامه‌ای تحت عنوان توطئه‌ی پان‌اسلامیسم که به قلم ادوارد تامپسون (Edward Thompson) نوشته شده بود، چند روز بعد چاپ شد. در همان روزنامه (۱۳ اکتبر ۱۹۳۱) نکته‌های اشاره شده در نامه‌ی مربوط به نطق معروف اقبال در مجمع مسلمانان سراسر هندوستان است. ادوارد تامپسون شخصی است که با بدطینتی کوشید جمله‌ی «پاکستان برای هندوستان و به ویژه مسلمانان خطرناک

خواهد بود» را به اقبال نسبت دهد که این گفته متعاقباً در کتاب جواهر لعل نهرو به نام **کشف هند** منعکس شد.

توطئه‌ی پان اسلامیسم

اتّهام توطئه‌ی پان اسلامیسم که در مقاله‌ی شما با عنوان «اقلیّت‌های هندوستان» و در شماره‌ی ۲۹ سپتامبر عنوان شده بود، از نطق اقبال به مناسبت ریاستش در مجمع مسلمانان سراسری هندوستان ریشه می‌گیرد. این گزارش که قسمتی از آن با حروف درشت نوشته شده بود تا همگان آن را بخوانند از این قرار است: «مایلم که ایالت‌های پنجاب و ایالت مرزی شمال غربی، سند و بلوچستان به صورت یک کشور درآیند. خودمختاری در حیطه‌ی قدرت انگلیس و یا خارج از آن و تشکیل یک ایالت مسلمان هندی منسجم سرنوشت. نهایی مسلمانان شمال غرب هندوستان است. هر آن کس که راجع به سرنوشت هندوها (که به طور غیر منتظره‌ای مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند) خواستار رسیدگی لازم شود؛ به ضدّ مسلمان بودن متّهم می‌شود. در نتیجه، من آن روح دموکراسی را که آقا خان در اسلام در مقابله با هندوییسم یافته است می‌بینم فکر می‌کنم که او در صدد بود که برتری اسلام به مسیحیّت را در حمل به صورت برادری بشر مطرح کند. من مخالف ایجاد ایالت‌های ناحیه‌ای (Communal States) در شمال غربی هندوستان نیستم، ولی آنچه که هدف آقای اقبال است، ایجاد یک کنفدراسیون چه در محدوده و چه در خارج از فدراسیون هندوستان است. به نقشه بنگرید و ببینید که در صورت وقوع چنین چیزی چه نوع مرز قابل دفاع برای هندوستان باقی خواهد ماند.

دکتر ادوارد تامپسون

بورزهیل، آکسفورد

ایالت‌های مسلمان نشین شمال غرب

آقای عزیز

در شماره‌ی سوم اکتبر گذشت، دکتر تامپسون عبارت زیر را به نادرستی از نطق

ریاست من در مجمع مسلمانان هندوستان جعل کرده بود تا به عنوان مدرکی دال بر «توطئه‌ی پان اسلامیسم» به حساب آورد. آن عبارت چنین است:

«مایلم که ایالت‌های پنجاب و ایالت مرزی شمال غربی، سند و بلوچستان به صورت یک کشور درآیند. خود مختاری در حیطه‌ی قدرت انگلیس و یا خارج از آن، و تشکیل یک ایالت مسلمان هندی منسجم، سرنوشت نهایی مسلمان‌های شمال غرب هندوستان است.»

می‌خواهم به آقای دکتر تامپسون بگویم که منظور من در این مقاله ایجاد یک کشور مسلمان خارج از حیطه‌ی قدرت انگلیس نیست، بلکه تنها حدسی است برآیندە‌ی محتمل نیروهای قدرتمندی که سرنوشت شبه قارّه‌ی هند را شکل می‌بخشند. هیچ فرد مسلمان هندی بدون هیچ‌گونه تظاهر، حتا این فکر را در سر نمی‌پروراند که کشورهای مسلمان و یا چند ایالت مسلمان نشین در شمال غرب هندوستان، خارج از شمار کشورهای مشترک المنافع انگلیس به صورت یک طرح عملی وجود خارجی داشته باشند.

با این همه، من با ایجاد نزاع و اختلافات ناحیه‌ای (Communal Strife) در مرکز پنجاب همان‌گونه که توسّط برخی از افراد پیشنهاد شده است، مخالفم. من خواهان آنم که هندوستان به طور صحیحی بر اساس تعداد جوامع اکثریّت تقسیم بندی شود. و از طرف دیگر، بر اساس پیشنهاد نهرو و گزارش سیمون (Simon) در واقع، پیشنهاد من در مورد ایالت‌های مسلمان نشین متّحد و سازمان یافته‌ی هندوستان در مرز شمال غربی هسته‌ی مقاومت هندوستان و امپراتوری انگلیس در مقابل نسل‌های گرسنه‌ی سرزمین‌های آسیا خواهند بود.

م. ا.

سنت جیمز بلیس

۱۱ اکتبر ۱۹۳۱

- ۵۱ -

نامه‌ی اقبال به خانم استراتِن

در سال ۱۸۹۹ آقای آلفرد ویلیام استراتن (Strathen) مسؤول

آموزش دانشگاه پنجاب و نیز مدیر دانشکده‌ی خاوری (اوریانتال Oriental) بود. اقبال نامه‌ی زیر را به مناسبت فوت وی (م: ۱۹۰۲) به همسرش نگاشت که قبلاً در کتابش به نام **نامه‌هایی به هندوستان** در سال ۱۹۰۸ در لندن درج شده بود.

فراموش کردن او غیر ممکن است زیرا، تأثیر عمیقی بر اذهان، گذاشته است. گفتن این مطلب مبالغه نیست که او تنها شخصیّتی بود که ما را با مردم آمریکا و هویّت بی طرف آنان آشنا ساخت. ما در هندوستان تمایزی قایل نمی‌شویم. او یک کانادایی بود ولی برای ما یک آمریکایی به شمار می‌آید.

و معتقدم که این نفوذ دکتر استراتون بود که باعث شد مردم به تحصیل در دانشگاه‌های آمریکا تمایل نشان دهند که خود من یکی از آنهایم*.

- ۵۲ -

نظر اقبال درباره‌ی کتاب اسلام در عمل

اقبال نظریات خود راجع به کتاب **اسلام در عمل** نوشته‌ی آقای غلام محمد، رئیس سابق دبیرستان اسلامیه‌ی شهر سیالکوت، بیان کرد. با لطف آقای ضیاء الدین بارنی (Barni) نامه‌ی زیر به دست ما رسید.

کتابی است حاوی داستان‌های نیکو که روح اسلام را در جنبه‌های مختلف زندگی متجلّی می‌سازد. این کتاب را قویّاً به مدارس اسلامیّه توصیه می‌کنم تا در دسترس دانش‌آموزان قرار دهند.

(سر) محمد اقبال

پایان

---

*. احتمال دارد که اقبال پیش از تحصیل در انگلیس با چند دانشگاه آمریکایی مکاتبه کرده باشد. (از اظهارات ویراستار کتاب نامه‌هایی به هندوستان).

A.W.Strathen, *Letters from India*, London, 1908

تصویرهایی از همایش بزرگداشت اقبال

مرکز پژوهشی میراث مکتوب



اقبال احمدخان
سفیر پیشین جمهوری اسلامی پاکستان به هنگام ایراد سخنرانی در همایش



اکبر ایرانی
رئیس مرکز پژوهشی میراث مکتوب به هنگام خوشامدگویی و گزارش برگزاری همایش



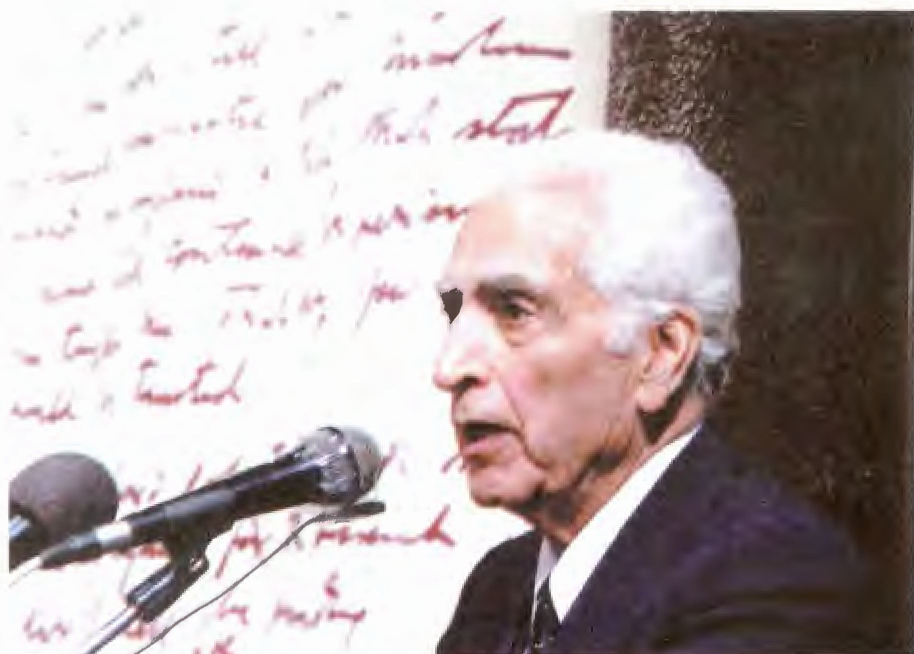
محمد حسین ساکت
به هنگام ایراد سخنرانی در همایش



حجة‌الاسلام و المسلمین محمدی گلپایگانی
به هنگام خواندن غزلی به استقبال از اقبال لاهوری



حاضران در همایش (تالار فردوسی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران)



محمدعلی اسلامی (ندوشن) به هنگام ایراد سخنرانی در همایش

محمد بقایی (ماکان) به هنگام ایراد سخنرانی در همایش



اعضای هیئت رئیسه‌ی همایش (از راست به چپ):
پرویز اذکایی، محمدعلی آذرشب و رضا شعبانی



حاضران شرکت کننده در همایش



اقبال احمدخان، سفیر پیشین پاکستان (سمت چپ)
به هنگام اهدای لوح تقدیر به اکبر ایرانی، رئیس مرکز پژوهشی میراث مکتوب



حسام‌الدین سراج به هنگام اجرای برنامه‌ی موسیقی در همایش

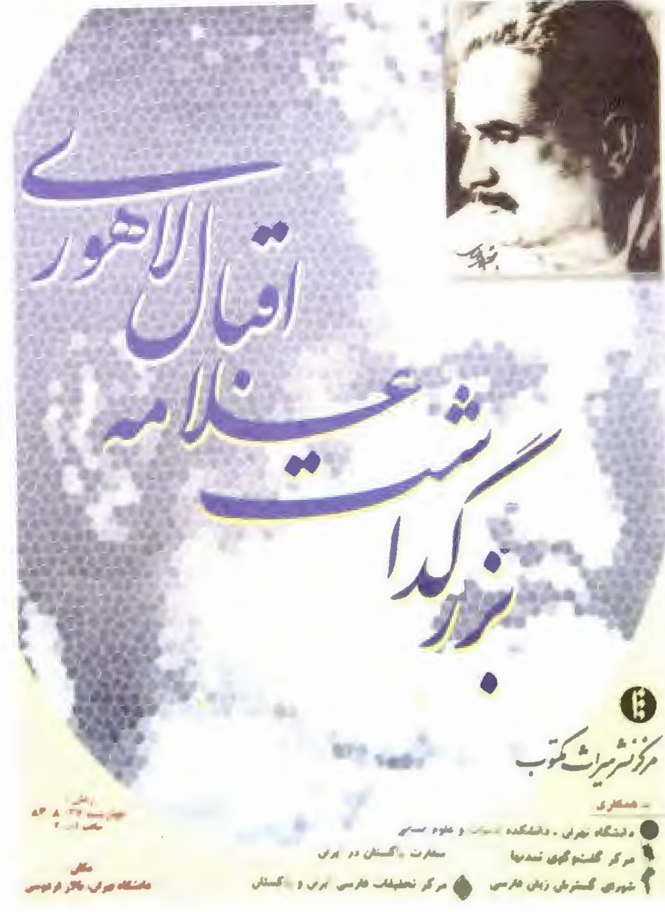


اقبال احمدخان سفیر پیشین جمهوری اسلامی پاکستان (سمت راست)،
به هنگام خواندن لوح تقدیر تقدیمی از سوی اکبر ایرانی رئیس مرکز پژوهشی میراث مکتوب



محمدحسین ساکت به هنگام دریافت لوح تقدیر به وسیله‌ی اعضای هیات رییسه‌ی همایش


بانگ درا


بزرگداشت علامه اقبال لاهوری
مرکز نشر میراث مکتوب
همکاری
مرکز گفتگوی تمدنها
شورای گسترش زبان فارسی
مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

نمایه‌ی عام

(اصطلاحها، کسان، کتابها، جایها)

قمریان پاسِ غلط کردہ ی خودمی دارند
ورنہ یک سرو دراین باغ بہ اندام تو نیست

پیشگفتار

محمد اقبال لاہوری (م ۱۳۱۷ خورشیدی / ۱۹۳۸ء) ہمہ جہت شخصیت کے مالک ہیں۔ آج وہ نہ صرف جہانِ اسلامی بلکہ پوری دنیا میں معروف ہیں۔ بلا تردید عہدِ حاضر میں ایک بھی ادبی / سیاسی / اجتماعی / فلسفی / دینی یا علمی شخصیت ایسی نہیں ہے کہ جس نے بہ اندازۂ اقبال شعر کہے ہوں یا کتابیں لکھیں ہوں۔ اقبال کی طرح شعر کہنا، کوئی آسان کام نہیں ہے۔ اقبال کے ہاں فکر و اندیشہ کی وسعت اور مشرق و مغرب کی گوناگون زبانوں میں ادبیاتِ اقبال شناسی کی بہتات نے اُن کے متعلق تحقیقی کام کو دشوار تر بنا دیا ہے۔

گویا خود اقبال خوب جانتے تھے، اسی لئے پیشین گوئی کی، کہ اُن کی فکر اور شعر کس قدر وسعت پیدا کرے گا اور بہت جلد ان کی گوناگون فکری جہتیں، بالخصوص جہانِ اسلامی میں، مسلم معاشروں کی جوان اور جدید نسلوں میں بطور افکارِ تازۂ دینی شناخت پیدا کریں گی۔

چو رخت خویش بر بستم از این خاک
همی گویند: با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست این مسافر
چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

اقبال کے جدوجہد، کوشش اور بیداری کے فلسفہ نے نہ صرف برِّصغیر کے مسلم نوجوانوں اور نسلِ نو بلکہ ھندووں پر بھی گہرے اثرات مرتب کئے۔ یہ فلسفہ دنیا کو دگرگون کرنے کی پوری قوت اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔(۱)

اقبال نے اپنی خاص فکر بلند کو متعارف کرانے کیلئے شعر کو وسیلہء اظہار بنایا انہون نے اپنے عمیق اور اعلیٰ ترین فکری / فلسفی / ادبی افکار کو پیش کرنے کیلئے شیرین، وسیع اور مزدار زبانِ فارسی کا انتخاب کیا اور اس کو اپنی مادری زبان۔ اردو۔ پر ترجیح دی۔ اقبال مولانا غلام قادر گرامی جالندھری (۱۹۲۷ء) اپنے ایک خط میں رقم طراز ہیں:

''اردو زبان میں شعر کہنے سے عاجز آ گیا ہوں.
اس لئے فارسی میں شعر کہنا چاھتا ہوں. کیونکہ
دل کی بات اردو میں بیان نہیں کرسکتا'' (۲)

ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں اقبال کے پیام کو سننے اور پڑھنے والوں کی تعداد زیادہ تھی جیسے برصغیر کے طالب علم، فارسی دان؛ افغانستان، تاجیکستان اور ایران کے اھلِ زبان اقبال. جب غزل کے قالب میں شعر کہتے ہیں تو اُن کا ایک ایک حرف گہری سوچ، بلند نظری کے ساتھ ساتھ سادہ و روان اسلوبِ بیان کا عکاس ہوتا ہے:

بیار بادہ کہ گردون بہ کام ما گردید
مثال غنچہ نوا ھا ز شاخسار دمید
نواز حوصلۂ دوستان بلندتر است
غزل سرا شدم آنجا کہ ھیچ کس نشنید
زشعر دلکش اقبال می توان دریافت
کہ درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید

شور و جنون، عقل و عشق، فکر و فہم، تقویٰ و پرھیز گاری، بلند نگاھی و بلند پروازی، کوشش و عمل، نکتہ آفرینی و جدت افکار، یہ سب خوبیاں اقبال کے وجود میں جمع ہوگئی ہیں. بقولِ ابونواس، شاعرِ نامورعرب (م:۱۹۲ھ)' خدا کے لیے مشکل نہیں کہ دنیا کو ایک وجود میں سما دے:

لَیْسَ عَلَی اللّٰہِ بِمُسْتَنْکَرٍ
اَنْ یَّجْمَعَ الْعَالَمَ فِی واحِدٍ

''بَرِّ صغیر میں فارسی زبان کی ترویج میں اقبال کا کردار' طالبعلموں اور محققانِ زبان و ادبیات کہ علمی و تحقیقی مقالوں کا موضوع بنایا جا سکتا ہے سید محمد علی داعی الاسلام، استادِ دانشگاہِ نظام حیدر آباد دکن، نے ۱۳۰۸ش / اپریل ۱۹۲۸ء، کی شعرِ فارسی اقبال کی ماھانہ نشست میں یہ کلام پڑھا:

چو غالب ز هندوستان رخت بست
به جای وی، اقبال دانا نشست
یقین دان سخن دانی باستان
بماند به هندوستان جاودان

میرزا غالب دھلوی (م: ۱۲۸۵ء) کو خاتم الشعراء برصغیر کہتے ہیں جبکہ اقبال، ''پادشاہِ کشورِ شعر وسخن'' کے نام سے معروف ہیں. مولوی سیّد ابراہیم محبّ۔ اھالی بمبئ (ممبئ)۔ کچھ یوں گویا ہیں:

چو غالب رها شد ز بند ملال
خدیو سخن شد ''عزیز'' (۳) از کمال
چو ''شبلی'' (۴) بشد سوی دارالسلام
رسید از ''گرامی'' (۵) سخن را نظام
گرامی چو زاین لابقا رخت بست
سخن بهر اقبال آراست تخت

اگر چہ اقبال نے اصناف شعری کو اپنے افکار اور آرزؤں کے اظہار کا ذریعہ بنایا تھا، لیلن شعر گوئی میں استادانہ مھارت رکھتے تھے، اور وہ بھی زبان فارسی میں کہ ان کی مادری زبان تھی، اور یاد رھے کہ اقبال صرف سخنوری ھی میں صاحب کمال نہ تھے بلکہ بقول علامہ علی اکبر دھخدا:

اقبال نے اُسوقت اپنے افکارِ عالیہ کی اظہار کیلئے۔ جو کہ شعری قوالب میں پیش کئے۔ زبان فارسی کا انتخاب کیا جب اغیار (انگریزی حکمران) ھندوستان پر از لحاظ سیاسی، فرھنگی، نظامی واقتصادی کاملاً مسلط تھے.

اور ان کی ستیزہ کاریوں کی وجہ سے زبانِ فارسی اور ایرانی تمدن وفرھنگ ھندوستان میں تقریباً معدوم ہو چکا تھا.

اور اس طرح انہوں نے میراث کہن کی حفاظت وآبیاری کی (۶).

اقبال کا پی ایچ ڈی کا تحقیقی مقالہ بنام ''سیر فلسفہ در ایران'' کہ میونخ یونیورسٹی جرمنی میں لکھا گیا، اقبال کی ایران دوستی کا زندہ وبیّن ثبوت ہے خود اقبال ایرانی جوانوں سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

غوطہ ھا زدہ در ضمیر زندگی اندیشہ ام

تا بہ دست آوردہ ام افکار پنہان شما

جہان شناسی اقبال، تحقیقاتِ قرآنی، اسلامی تمدن، تصوف و عرفان اسلامی و غیر اسلامی، فرھنگ و ادب فارسی، فلسفہ و ادبیاتِ مغرب وھنر و ذوقِ مشرق پر استوار ہے، اقبال رنگارنگ چپولوں کو پسند کرتے ہیں اوز جہاں کہیں بھی خوبصورت اور تر و تازہ پھول و کلیاں دیکھتے، ہیں چُن لیتے ہیں اور مشامِ جسم و جان کو معطر کرتے ہیں:

میں نے مشرق و مغرب دونوں کے افکار کا مطالعہ

کیا ہے لیکن افکارِ مشرقانہ سے زیادہ متاثر ہوں (۷).

اقبال کو کوئی چیز بھی خیرہ نہ کر سکی اور وہ اپنے اصولوں سے کبھی منحرف نہ ہوئے.

برّصغیر کے مسلمانوں نے ۱۹۲۸ میں اقبال کو "علامہ" کا لقب دیا "مولوی" اور "مولانا" کا لقب معمولاً برصغیر کے مذھبی پیشواؤں کو دیا جاتا تھا جبکہ "علامہ" کا لقب محققین دانشمندان، علما و حکما کو عطا کیا جاتا تھا. انگریزی حکومت نے جب جنوری ۱۹۲۲ء میں، اقبال کو "سرٗ SIR" کا خطاب دینا چاھا تو آپ نے یہ شرط عاید کی کہ پہلے ان کے استاد مولوی میر حسن کو حکومت برطانیہ کی طرف سے "شمس العلما" کا خطاب عطا کیا جائے تو میں اس خطاب کو قبول کرونگا (۸).

دانشگاہ پنجاب نے ۱۴ دسمبر ۱۹۲۲ء میں اقبال کو پی ایچ ڈی کی اعزازی ڈگری عطا کی. یادش بخیر علی اصغر حکمت اور محمد حسن مشائخ فریدنی نے بھی اِسی یونیورسٹی سے ادبیات اور قانون میں ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری حاصل کی ہے. آج بھی پنجاب یونیورسٹی ایرانی اور پاکستانی اقبال شناسان کے ثقافتی و تمدنی روابط کو مضبوط اور پائیدار بنانے میں سرگرم عمل ہے.

مرکزِ تحقیقِ میراثِ مکتوب، میراث مشترکِ ایران و برّصغیر پاکستان و ھند کی حفاظت اور ترویج کے لئے نہایت اھم اقدام کر رھا ہے. ان میں سے ایک، جہان معاصر اسلام کے نامور فلسفی اور برجستہ ترین شاعر علامہ محمد اقبال لاھوری کی ایک سو اٹھائیسویں سالگرہ کا جشن ہے جو ماہ آذر ۱۳۸۳ش کو نہایت تزک و احتشام سے منایا گیا فردوسی ھال ادبیات و علوم انسانی کالج تہران یونیورسٹی اس شاندار تقریب کا گواہ ہے کہ سینکڑوں دانشمند، سکالر، طالب

علم اور اقبال کے مداح اور دیگر حاضرین علامہ محمد اقبال کے متعلق مقررین کی تقریریں اور ایرانی موسیقی سننے کے لئے وہاں جمع ہوئے تھے.

اس سلسلہ میں مرکز کا دوسرا بڑا اور اہم قدم، ایرانی اساتید اور محققان کا ۱۲ اسفند ۱۳۸۳ش کو دورہ خیر سگالی پاکستان ہے. جس میں ایرانی وفد نے پنجاب یونیورسٹی، جی سی یونیورسٹی لاہور، کراچی یونیورسٹی کے اساتید سے ملاقات کی اور مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد میں ''احیای میراثِ فارسی پاکستان'' کے عنوان سے ایک کامیاب نشست برپا ہوئی.

جب مرکز نے اقبال کی ایک سوائھائیسویں سالگرہ کے جشن کی رپورٹ اور تقریریوں کو کتابی صورت میں شایع کرنے کا پروگرام بنایا تو راقم الحروف نے تجویز دی کہ ایران میں اقبال کے بارے میں ہونے والی تمام کانفرنسوں اور تقریبات کی مختصر رپورٹ اور مقالات وتقاریر کا انتخاب بھی فارسی اور اردو زبان میں اس کتاب کا حصہ بنادیا جائے.

یہ کتاب جو آپ کے ھاتھوں میں ھے، کانفرس (آذر ۸۳/۲۰۰۴ خورشیدی عیسوی) مرکز تحقیقی میراث مکتوب اور اقبال کے متعلق ایران میں ہونے والی دیگر کانفرنسوں کی کاروائیوں پر مشتمل ہے. یاد رھے کہ حسینیہ ارشاد میں ۱۳۴۹ش میں ایران میں ہونے والی پہلی اقبال کانفرنس کی کاروائی بھی اس مجموعہ کا حصہ ہے. اس طرح سے یہ کتاب کہ موسوم بہ ''سرود سرو'' یعنی رپورٹ وانتخاب افکار شناسیِ اقبال ہے، اس کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے.

حصہ اول: ایران میں اقبال سے متعلق ہونے والی کانفرنسیں (از آغاز تا امروز)۔

حصہ دوم: اقبال سے اقبال تک.

حصہ اول مشتمل ہے:

اقبال کی ایک سوائھائیسویں سالگرہ کے موقع پر ہونے والی کانفرنس کی کاروائی؛ ایران اور پاکستان کے صدور، پاکستان کے وزیر اعظم، ایران کے میراث فرھنگ وارشاد اسلامی، تہران میں پاکستان کے سفیر اور مرکز تحقیق میراث مکتوب کے سربراہ کے پیغامات، تقریریوں اور مقالات کا متن شادروان ڈاکٹر علی شریعتی کا مقالہ بعنوان ''اقبال مصلح قرن اخیر''۔۔؛ کانفرنس دانشگاہ تہران (اسفند ۱۳۶۴ش)۔ جناب آیت اللہ سید علی خامنہ ای کی تقریر ''اقبال ۔مشرق کا بلند ستارہ ۔'' کا فارسی متن اور اردو ترجمہ. اسی طرح ایک روزہ کانفرنس (آذر ۱۳۶۴ش)

جو کہ ادبیات وعلوم انسان کالج دانشگاہ ڈاکٹر شریعتی (مشہد) اور وزارت امور خارجہ (اسفند ۱۳۷۹ش) کے تحت ہونے والی اقبال کانفرنس سے دو دو تقریریں / مقالے حصہ کیلئے منتخب کئے گئے ہیں.

دوسرے حصہ میں شامل مقالات اور تراجم ایران اور پاکستان میں اقبال سے متعلق چھپنے والے اسی (۸۰) مختلف مآخذ سے انتخاب کئے گئے ہیں:

اقبال و پان اسلام ازم، اقبال وتصوف، اقبال ووحدت وجود، اقبال درزبان تازی، ابلیس درشعر اقبال۔ یہ مقالات ۱۳۵۷/ ۱۹۷۷ء میں صد سالہ جشن اقبال کے سلسلہ میں انگریزی زبان میں چھپے تھے جنکو فارسی میں راقم الحروف نے ترجمہ کیا ہے۔''انسان مایوس'' از مجلّہ اقبال ریویو Iqbal Review؛''اقبال وسیّد جمال الدین افغانی''۔ از حصہ اردو یادنامہء اقبال؛''شناسایی روز افزون اقبال'' از ڈاکٹر عبدالشکور احسن کی کتاب اور ڈاکٹر مقبول الٰہی کی کتاب سے فارسی میں ترجمہ کیا گیا ہے تمام منابع قارئین کی سہولت کیلئے لکھ دیئے ہیں:

میں امید رکھتا ہوں کہ یہ کوشش ناچیز ایران میں اقبال شناسی کی شاہراہ پر ایک چھوٹا سا قدم ہے جو دو بڑی مسلمان ملتوں ایران او پاکستان کے درمیان دوستی اور ثقافتی روابط میں وسعت اور پائیداری کا باعث بنے گا اور یہ کتاب ایرانی ثقافت، زبان وادبیات فارسی اور اس کی ھمزاد اردو زبان کی پاسداری کو تقویت دے گی.

آخر میں اپنی گفتگو کو اس ''شعر'' پر سمیٹتا ہوں۔ جو کہ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد میں اسفند ۱۳۸۳ش کو دوستوں کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ وھی شعر اپنی دعاؤں اور آرزؤں کے ساتھ دوبارہ اُس ''زندہ رود'' (اقبال) اور شیفتہ وشیدای زباد فارسی اور ثقافت ایرانی کے نام کہ اُن کی شانِ دائمی ھمیشہ قائم رہے:

ھست اردو ''زندہ رود'' نظم ونثر فارسی
''مہر'' ایرانی و ''ماہِ'' شہر پاکان زندہ باد!

محمد حسین ساکت

تہران۔ تیر ماہ ۱۳۸۴

پی‌نوشتها

1. Bippan chandra, *Modern India,* New Delhi, published 1971, p.223.

۲. نامه‌های علامه اقبال لاهوری، (ج اول)، گزینش و ترجمه‌ی دکتر محمد یونس جعفری و فرهاد پالیزدار، ویراستار مسعود احمدی، تهران نشر هم راه، تابستان ۱۳۷۹، صص ۱۱۷ـ۱۱۸.

۳. خواجه عزیزالدین لکهنوی، استاد فارسی، دانشگاه لکهنو هند.

۴. مولانا شبلی نعمانی ادیب و نقاد معروف زبان اردو، استاد زبان فارسی و نویسنده‌ی ''شعرالعجم''.

۵. غلام قادر گرامی جالندهری، شاعر فارسی زبان اور اقبال کی ابتدایی فارسی اشعار کی اصلاح کرتے تھی.

۶. ممتاز حسن، ''اقبال و ایران''، ترجمه و تلخیص از کلیم اصفهانی، هلال، ج ۵، ش ۱، خرداد ۱۳۳۶، ص ۲۸.

۷. جاوید اقبال، زنده رود، شرح احوال علامه محمد اقبال، ترجمه شهیندخت کامرانی مقدم، اقبال اکیدمی، کراچی، ج ۲، ص ۲۴۱.

۸. محمد حسین مشایخ فریدنی، اسرار خودی و رموز بی‌خودی، علامه شیخ محمد اقبال لاهوری، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۸، ص سی و چهار.

Seyyed Jamal al-din Afghani" from *Iqbal's Memorial Book* (section of Urdu articles) (Lahore, House of Iran); "Steady Recognition of Iqbal" from the English book of *Appreciation of Iqbal's Art and Thought* written by Dr. Abd al-Shakur Ahsan, and "Iqbal's Unwritten Books" from Dr. Maghbul Ilahi's Book; and "Iqbal's Approach to Mysticism" from the book *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan* have been selected and translated with the same English titles by Hafiz and Lynda Malik. Please refer to the references of each presentation.

I hope this humble approach toward the long path of Iqbalogy in Iran will strengthen the sustainable freindship and cultural expansion between the two great Islamic nations of Iran and Pakistan, as well as, will enlighten the Iranian culture and the twin Persian and Urdu languages and literatures.

Praying to God for fulfilling the glorious objectives of Iqbal, as a "Live River" (Zinda Rood) of Persian prose and verse. Long live the Sun of Iran and the Moon of Pakistan. I eventually recite the following single verse I wrote in Islamabad, March 2005:

هست اردو «زنده رودِ» نظم و نثر فارسی   «مهرِ» ایرانی و «ماهِ» شهرِ پاکان زنده بادا

Tehran,   Mohammad Hossayn Saket.

November 2005

When the Center decided to publish the presentations and reports of the 128th Birthday Memorial of Iqbal, I proposed that a brief review of the same meeting, from the present to the past, selecting a couple of presentations, as well as, the optimum presentations and translations about Iqbal, be published as well. The Proceedings of the 2004 Meeting of the CRWCH Plus the abstracts of the other Iranian Meetings about Iqbal, the foremost of which was held in Hossaynieh Ershād in 1970, under the title of *Records and Orientation of Iqbal's Pondering* with two parts: Part I: Iranian Meetings about Iqbal
Part II: From Iqpal to Iqbal In part I, the two messages of Iran and Pakistan presidents as well as, presentations of Pakistan's Prime Minister, Iran's Minister of Islamic Culture and Guidance, Pakistan Ambassador in Tehran, and general director of CRWCH in the meeting, are included. The selected speeches in Hossaynieh Ershād's Meeting in Tehran, May 1970, such as Honorable Seyyed Alī Khamenaī's speech with the topic of "Iqbal, the Exalted Star of the Orient" , as well as, The presentation of the late Dr. Alī Shariatī with the topic of "Iqbal, the Recent Century Reformer" plus three other essays are also published in Part I. I have also selected two presentations form the one day meeting held at the Faculty of Literature and Humanities in Mashad University 1985, and the other two selected essays presented for the sake of Iqbal Memorial at the Ministry of Foreign Affairs, in Tehran, 2001 inserted in part I.

In part II, a selection of essays and translations from various publications and conferences in Iran and Pakistan is included. Having translated the essays of "Iqbal's prominent Heritage", "Iqbal and Pan-Islamism", "Iqbal and Mysticism", "Iqbal and Unity of Existence", "Iqbal in Arabic language" and "The Devil in Iqbal's poetry" presented in Lahore on the Centenial Birthday of Iqbal in 1977, I compiled them in the 2nd part. The essays of "Muhammad Iqbal's Social Thoughts", "Disappointed Man" from *Iqbal Review*; "Iqbal and

would call the clergymen, "Maulānā" and "Maulavī". However, religious and personal learned men and researchers were called "Allama" under the English Goverenment. In January 1922, The English Government of Panjab proposed that Iqbal accept the title of "Sir, Knight". Iqbal said that he would accept such a title provided that his master, Maulavī Mir Hassan be titled "Shamsul'ulamā"i.e., "The Sun of the the learned clergies' by the English Government, which was approved as well. [1]

In December 14, 1933, Iqbal received honorary Ph.D. degree from the Panjab University. The late Professor Alī Asghar Hekmat, and Muhammad Hassan Mashayekh: Faridani have also received their honorary Ph.D. degree in Literature and Law from the Panjab University where it can be a local place for sustainable development of cultural relationships among the people of Iran, Pakistan, and those who has acquainted with Iqbal.



The Center Research of Written Cultural Heritage (CRWCH) has successfully taken steps toward the rehabilitation of common heritage of Iran and subcontinent of India and Pakistan. One of the achievements was holding 128th Birthday Memorial of Iqbal of Lahore, the prominent poet and great thinker of the Islamic world, in Ferdowsi Hall of The Faculcy of Literature and Humanities, Tehran University, November 2004, as the sponsor with the cooperatian of Persian Language Extension Center (PLEC), Dialogue of Civilizations' Center (DCC), and Sustainable Features' Headquarters (SFH). Another achievenent of the Center was the scientific board delegation to Pakistan in March 2005 to visit Panjab, Lahore and Karachi Universities, as well as, holding Iran and Pakistan's Common Heritage Revival Meeting in Iran - Pakistan Research Center (IPRC), Islamabad, Pakistan.

1. Muhammad Hassan Mashayekh Faridni, *Asrār-e Khudī* and *Romuz-e- Bīkhodī Allama Shaikh Muhammad Iqbal-i Lahori*, Iranian Culture House, P. 34, 1979.

چو غالب ز هندوستان رخت بست — به جای وی، اقبال دانا نشست
یقین دان سخن دانیِ باستان — بماند به هندوستان جاودان

Iqbal considered Mirza Ghalib of Delhi (d.1869) as the sovereign of speech and poetry. Maulavi Seyyed Abrahim Moheb in Bombay, India composed such poems for Iqbal:

چو غالب رها شد ز بند ملال — خدیو سخن شد «عزیز» از کمال
چو «شبلی» بشد سوی دارالسّلام — رسید از «گرامی» سخن را نظام
گرامی چو زین لابقا بست رخت — سخن بهر «اقبال» آراست تخت

Iqbal used speech to express his thoughts and ideals, yet he was especially a master of composing Persian poety. According to Allama Dehkhoda, "Iqbal applied Farsi to express his exalted thoughts in poetry while the political, military, cultural, and socio - econamical expanding influence of foreigners in India and Pakistan was against the usage of Persian language." [1]

Iqbal's Ph.D. dissertation under the title of *Development of Metaphysics in Persia* while he was in Munchen Universsty, Germany, is a live witness for his love of Iran. Iqbal himself addresses the Iranian yauths and says:

غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام — تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما

Iqbal's globalism is based on the Koran, the holy book of Islam, Islamic and Iranian cultare, Persian, Indian and Islamic mysticism and gnosticism, Western philosophy and calture, as well as, Eastern art and talent. He was a thorough perspicacious compiler of the natural beauties and charms. He said, "I am both easternised and westernised yet inclined toward orient." [2]

Nothing beguiled him. Nothing prevented Iqbal from his duty and commitment. In 1928, the Moslems called him "Allama". Indian Moslems

1. Momtaz Hassn, "Iqbal and Iran", translated and abridged by Kalim Isfahani, *Helal* , Volume 5, page 18 . June, 1997.

2. Javid Iqbal, *Zqendeh Rood*, of Iqbal of Lahore's biography. Translated by Shaheendokht Kamrani Moghaddam' Karachi, Iqbal Academy, Volume2, P. 241.

but also the Indians. Such philosophy deserves to change the world. [1]

Iqbal used poetry in Persian language to express his exalted and creative thought because he preferred streamlined Farsi, rich in metaphores and similes to set forth truth and reveal the secrets of life, to his native language of Urdu. Iqbal in his letter to Maulana Ghulām Qādir Girāmī Jālandarī (d.1927) wrote: "I am tired of writing poetry in Urdu because I can not express my thoughts in it, so I choose Farsi instead". [2]

Iqbal's message in Farsi is obviously most appreciated by the Iranians, as well as, by the learned Pessian language people of India, Tajikistan and Afghanestan's readers, writers and speakers. Iqbal's lyric poetry reveals deep thoughts with charming, and eloquent words:

بیار باده که گردون به کام ما گردید — مثال غنچه نواها ز شاخسار دمید
نوا ز حوصله‌ی دوستان بلندتر است — غزل سرا شدم آنجا که هیچ کس نشیند
ز شعر دلکش اقبال می‌توان دریافت — که درس فلسفه می‌داد و عاشقی ورزید

Iqbal's poetry is an amalgamation of enthusiasm, fervour, emotion, sensation. love, insight, sagacity, eloquence, expressiveness, modernity, loftiness , ardour, witticism, ingenuity, creativity and meditation. Abū Nowās, the famous Arab poet, says: "God, the Almighty, can easily create a world in a body".

لَیسَ عَلَی اللّه بِمُستَنکرٍ — أَنْ یَجْمَعَ العالَمَ فی واحِدٍ

Iqbal's role in recognition of his services to Persian language in the subcontinent is an asset for the researchers and students of Persian literature to write papers and theses.

In Monthly Meeting of Iqbal's Farsi poetry, April 1928, Seyyed Muhammad ʻAli Dāʻī al-Islam, professor of Hydarabad University, versified:

---

1. Bippan Chandra, *Modern India*, New Delhi. published, 1971, P.223.

2. *Letters of Allama Iqbal of Lahore* (Voluml), tsanslated by Dr. M.Y.Jafari and F.Palizdar. edited by M. Ahmadi , Hamrah publication, Tehran, summer 2000, pp. 117 - 118.

قمریان پاس غلط کرده‌ی خـود مـی‌دارنـد
ورنه یک سرو در این باغ به اندام تو نیست

صائب

Preamble

Muhammad Iqbal of Lahore (1877-1938) has had multicharacteristic personality not only as a Pan-Islamic but as a worldwide feature as well. None of the present social, political, cultural, philosophical, religious and scientific characters have so much been admired, talked, and wittten about as Iqbal.

Introducing Iqbal is not an easy task. Both Iqbal's range of meditation and Iqblalism literature in various oriental, as well as, occidental languages have made us confront such a complex research.

It seems as though Iqb·l !:imself knew well to anticipate the domain of his multi-dimentional overwhelming thoughts in the Islamic world, especially among the revivalism o! the youth and the new generations of Moslems' communities:

چو رخت خویش بربستم از این خاک　　　هـمه گـویند: بـا مـا آشـنا بـود
ولیکـن کس نـدانست ایـن مسـافر　　　چه گفت و با که گفت و از کجا بـود

Iqbal's dynamic attempts and enlightening philosopy not only has profoudly affected the Moslem youths and new generation of modern India

فهرست آثار منتشر شدهٔ مرکز پژوهشی میراث مکتوب
به ترتیب شمارهٔ ردیف

۱. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیةالله زاده شیرازی
۲. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. **جغرافیای نیمروز** / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. **تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم** / ابوالمظفّر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. **فواید راه آهن** / محمّد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمّد جواد صاحبی
۶. **نزهةالزاهد** / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. **آثار احمدی** / احمد بن تاج‌الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۸. **دیوان حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار
۹. **تذکرة المعاصرین** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. **فتح‌السبل** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. **مرآت الأکوان** / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. **تسلیة العباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. **ترجمهٔ المدخل الی علم احکام‌النجوم** / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. **فیض الدموع** / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. **مصابیح‌القلوب** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. **الجماهر فی الجواهر** / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. **تحفةالمحبّین** / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به‌اشراف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. **عیار دانش** / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. **قاموس البحرین** / محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. **مجمل رشوند** / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. **شرح القبسات** / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. **ترجمهٔ تقویم‌التواریخ** / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۲۳. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار** / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. **انوارالبلاغه** / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد
۲۵. **جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج)** / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. **تائیّهٔ عبدالرحمان جامی** / تصحیح دکتر صادق خورشا
۲۷. **رسائل دهدار** / محمد دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. **تحفةالأبرار فی مناقب الائمةالأطهار** / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ هـ. ق)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی

۲۹. **شرح دعای صباح** / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی

۳۰. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** / المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی

ـ **التصریف لمن عجز عن‌التألیف** / ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام ـ مهدی محقق

۳۱. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** / میرمحمد باقر خاتون‌آبادی (۱۰۷۰ ـ ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان

۳۲. **عین‌الحکمه** / میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی

۳۳. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** / صائن الدین تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی

۳۴. **احیای حکمت (۲ ج)** / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا

۳۵. **منشآت میبدی** / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر

۳۶. **کیمیای سعادت** / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی

۳۷. **النظامیّة فی مذهب الامامیّة** / خواجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی

۳۸. **شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علاّمهٔ** حلّی / تألیف علیّ الحسینی المیلانی

۳۹. **تقویم الایمان** / المیر محمد باقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی

۴۰. **التعریف بطبقات الامم** / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل

۴۱. **رسائل حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی

۴۲. **رسائل فارسی** / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی

۴۳. **دیوان ابی‌بکر الخوارزمی** / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدکتور حامد صدقی

۴۴. **رسائل فارسی جرجانی** / ضیاءالدین جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. **دیوان غالب دهلوی** / اسدالله غالب دهلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. **حکمت خاقانیه** / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب

۴۷. **لطایف الأمثال و طرایف الأقوال** / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز

۴۸. **تذکرةالشعراء** / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ ـ ۱۱ ق.)؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی

۴۹. **روضةالأنوار عباسی** / ملامحمّد باقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی

۵۰. **راحةالارواح و مونس الاشباح** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری

۵۱. **تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر** / میرزا شمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. **خریدةالقصر و جریدةالعصر (۳ ج)** / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه
لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. **ظفرنامهٔ خسروی** / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. **تاریخ آل سلجوق در آناطولی** / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی

۵۵. **خرابات** / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۵۶. **محبوب القلوب (ج ۱)** / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی ـ الدکتور حامد صدقی

ـ **طب الفقراء و المساکین** / ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق وجیهة کاظم آل طعمة

۵۷. **دیوان جامی (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۷ هـ. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد
۵۸. **مثنوی هفت اورنگ (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هـ. ق.)؛ تصحیح جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد
۵۹. **نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی** / تألیف اعلاخان افصح‌زاد
۶۰. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی** / تألیف علی صدرائی خوئی
۶۱. **منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة (۲ ج)** / ملّا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی
۶۲. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل** / تألیف علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی
۶۳. **تحفةالأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار (۴ ج)** / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری
۶۴. **القند فی ذکر علماء سمرقند** / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی
۶۵. **شرح ثمرهٔ بطلمیوس** / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۶۶. **کلمات علیهٔ غرّا** / مکتبی شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی
۶۷. **مکارم الاخلاق** / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۶۸. **فروغستان** / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار
۶۹. **مرآة الحرمین** / ایوب صبری پاشا؛ ترجمهٔ عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان‌فر
۷۰. **نامه‌ها و منشآت جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام‌الدین اورونبایف و اسرار رحمانف
۷۱. **بهارستان و رسائل جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمراُف و ابوبکر ظهورالدین
۷۲. **سعادت نامه یا روزنامهٔ غزوات هندوستان** (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار
۷۳. **جواهر الاخبار** / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد
۷۴. **شرح الاربعین** / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی
۷۵. **مجموعه رسائل و مصنفات** / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده
۷۶. **خانقاه** / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه
۷۷. **شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیهما السلام** / میر حسین بن معین الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین
۷۸. **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام** / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی‌زاده
۷۹. **جواهرالتفسیر** / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی
۸۰. **راهنمای تصحیح متون** / نوشتهٔ جویا جهانبخش
۸۱. **دیوان الهامی کرمانشاهی** / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام‌پناه
۸۲. **شرح نهج‌البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج)** / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری
۸۳. **دیوان مخلص کاشانی** / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی
۸۴. **زبور آل داود** / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوابی
۸۵. **مجموعه آثار حسام الدین خوئی** / حسن بن عبدالمؤمن خوئی، تصحیح صغریٰ عباس‌زاده
۸۶. **تذکرهٔ مقیم خانی** / محمد یوسف بیک منشی، تصحیح فرشته صرافان
۸۷. **سبع رسائل** علامة جلال الدین محمد دوانی؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی

۸۸. **خلد برین** / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث
۸۹. **ترجمهٔ فرحة الغری** / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش
۹۰. **سراج السالکین** / گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش
۹۱. **الآثار الباقية عن القرون الخالية** / أبوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکایی
۹۲. **جذوات و مواقیت** / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجبی
۹۳. **دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیله و دمنه** / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی
ـ **البلابل القلاقل** / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛ تصحیح محمد حسین صفاخواه
۹۴. **هفت دیوان محتشم کاشانی** / کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوایی، مهدی صدری
۹۵. **بدایع الملح** / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. **فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس** / مقدّمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیّار مراغی
۹۷. **کتاب الأدوار فی الموسیقی** / صفی الدین عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی
۹۸. **تحفة‌الملوک** / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی
۹۹. **مثنوی شیرین و فرهاد** / سرودهٔ سلیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. **الإلهيات من المحاكمات بين شرح الإشارات** / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، تصحیح مجید هادی‌زاده
۱۰۱. **الأربعينيات لكشف أنوارالقدسيات** / القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی
۱۰۲. **الصراط المستقيم فی ربط الحادث بالقديم** / میر محمد باقر داماد، تصحیح علی اوجبی
۱۰۳. **اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت** / عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسینی العبیدلی، تصحیح علی اکبر ضیایی
۱۰۴. **دقائق التأویل و حقائق التنزیل** / ابوالمکارم محمودبن ابی‌المکارم حسنی واعظ، پژوهش جویا جهانبخش
۱۰۵. **گوهر مقصود** / مصطفی تهرانی (میرخانی)، به کوشش زهرا میرخانی
۱۰۶. **بلوهر و بیوذسف** / مولانا نظام، تصحیح محمد روشن
۱۰۷. **سندبادنامه** / محمدبن علی ظهیری سمرقندی، تصحیح محمد باقر کمال الدینی
۱۰۸. **تحفة‌الفتی فی تفسیر سورة هل أتی** / غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، تصحیح پروین بهارزاده
۱۰۹. **جهان دانش** / شرف‌الدین محمدبن مسعود مسعودی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۰. **کلیات بسحق اطعمهٔ شیرازی** / : مولانا جمال الدین ابواسحق حلاج اطعمه شیرازی معروف به بسحق اطعمه شیرازی؛ تصحیح منصور رستگار فسایی
۱۱۱. **محبوب القلوب (ج ۲)** / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی ـ الدکتور حامد صدقی
۱۱۲. **تاریخ عالم آرای امینی** / فضل اللّه بن روزبهان خنجی اصفهانی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۱۱۳. **روضة‌المنجمین** / شهمردان بن ابی‌الخیر رازی؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۴. **کلیات نجیب کاشانی** / نورالدین محمد شریف کاشانی؛ تصحیح اصغر دادبه و مهدی صدری
۱۱۵. **إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور** / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ تقدیم و تحقیق علی اوجبی

۱۱۶. مجموعهٔ آثار عبدالله خان قراگوزلو / حاجی عبدالله خان قراگوزلو امیر نظام همدانی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات عنایت الله مجیدی

۱۱۷. تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملّا علی قوشچی / شمس‌الدین محمد بن احمد خفری؛ مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان

۱۱۸. مرآت واردات / محمد شفیع طهرانی (ره) مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر منصور صفت‌گل

۱۱۹. جواهرنامهٔ نظامی / محمّدبن ابی‌البرکات جوهری نیشابوری، به کوشش: ایرج افشار، با همکاری: محمّدرسول دریاگشت

۱۲۰. تاریخ رشیدی / میرزا محمد حیدر دوغلات، تصحیح عباسقلی غفاری فرد

۱۲۱. اسناد پادریان کَرملی / بازمانده از عصر شاه عباس صفوی به کوشش دکتر منوچهر ستوده با همکاری ایرج افشار

۱۲۲. تنکلوشا / از مؤلّفی ناشناخته به ضمیمه مدخل منظوم از عبدالجبار خجندی، مقدمه و تصحیح رحیم رضازاده ملک

۱۲۳. دیوان غزلیات میرزا جلال الدین اسیر شهرستانی (اصفهانی) / تصحیح و تحقیق غلامحسین شریفی ولدانی

۱۲۴. جامع‌التواریخ: تاریخ افرنج، پاپان و قیاصره / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۲۵. زادالمسافر / ناصرخسرو قبادیانی بلخی، شرح لغات و اصطلاحات اسماعیل عمادی حائری؛ تصحیح و تحقیق محمد عمادی حائری

۱۲۶. جامع‌التواریخ: هند و سند و کشمیر / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۲۷. شرح نظم الدر / صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵ هـ. ق)؛ تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی

۱۲۸. المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور / ابوالحسن الفارسی؛ تحقیق محمد کاظم المحمودی

۱۲۹. جنگنامه کشم / از سراینده‌ای ناشناس. و **جرون نامه** / سروده قدری؛ تصحیح و تحقیق محمد باقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش

۱۳۰. تحلیة الارواح بحقائق الانجاح / المنسوب الی کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی؛ تحقیق علی اوجبی

۱۳۱. خلاصة الاشعار و زبدة الافکار (بخش کاشان) / میر تقی‌الدّین کاشانی؛ مصحح: عبدالعلی ادیب برومند و محمّد حسین نصیری کهنمویی

۱۳۲. نسخهٔ خطی و فهرست‌نگاری در ایران مجموعهٔ مقالات و جستارها به پاس قدردانی از زحمات سی سالهٔ فرانسیس ریشار؛ به کوشش احمدرضا رحیمی ریسه

۱۳۳. جامع‌التواریخ: اغوز / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

آدرس: تهران، خیابان انقلاب اسلامی - بین خیابان دانشگاه و ابوریحان ساختمان فروردین، شماره ۱۳۰۴ طبقهٔ دوم، واحد ۹، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ - ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۸۷۵۵

http://www. MirasMaktoob.ir

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Research Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The other attempt of The Written Heritage Research Center is holding celebrations and glorification cermonies for the effective and prominent characters in the Islamic / universal / Iranian culture and civilization. In this direction, the first celebration was hold on the occasion of one hundred twenty - eighth year of 'Allamah Iqbal-e Lahouri's birthday on 18th, November - 2004. The present work which is called "*Māhtāb-i Shām-i Sharq*" is the first series of this publications collection.

The Written Heritage Research Centre (Mirāṯ-e Maktūb)

Written Heritage Research Centre, 2006
First Published in I. R. of Iran by Mīrās̱-i Maktūb

ISBN 964-8700-14-1

P R I N T E D I N T E H R A N

MĀHTĀB-I SHĀM-I SHARQ

Records & Orientation to Iqbal's Pondering

M. H. Sākit



Mīrāṯ-i Maktūb
Tehran, 2006